الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعـــــة الجيلالي بونعامة بخميس مليانة



كليـــــة الآداب واللّــــغات

قسم اللّغة والأدب العربي

النّظريّة السيميائية وتجلياتها في النقد العربي الحديث.

-تجربة عبد الله محمّد الغذّامي النقدية نموذجا-

بحث مقدم ضمن متطلبات التخرج لنيل شهادة ماستر في النقد الحديث والمعاصر

تخصص: مناهج النقد المعاصر

إعـــداد الطالبتين:

- عقيلة سرير.
- فاطمة الزهراء فايدي.

إشـــــــــراف الدكتور:

- صالح الدّين ملفوف.

السنة الجامعية

2015/2014

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعـــــة الجيلالي بونعامة بخميس مليانة



كليـــــة الآداب واللّـــــغات

قسم اللّغة والأدب العربي

النّظريّة السيميائية وتجلياتها في النقد العربي الحديث.

-تجربة عبد الله محمّد الغذّامي النقدية نموذجا-

بحث مقدم ضمن متطلبات التخرج لنيل شهادة ماستر في النقد الحديث والمعاصر

تخصص: مناهج النقد المعاصر

إعـــداد الطالبتين:

- عقيلة سرير.
- فاطمة الزهراء فايدي.

إشـــــــراف الدكتور:

- صالح الدّين ملفوف.

أعضاء لجنة المناقشة

1/..رئيسا

2/..مشرفا ومقررا

3/..عضوا

السنة الجامعية

2015/2014


بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ﴾

صدق الله العظيم

سورة الفتح من، الآية 29

الإهداء

الحمد للّه الذي وفّقني وزميلتي في إتمام هذا العمل.

أهدي ثمرة جهدي وعملي المتواضع إلى من أحمل اسمه بافتخار، صاحب الهيبة والوقار، سندي ومرشدي في الحياة، والدي الحبيب أطال الله عمره.

إلى ملاكي في الحياة، إلى معنى الحبّ والحنان، رمز التفاني والإحسان، إلى بسمة حياتي ونورها أمّي الغالية حفظها الله.

إلى رفقاء دربي أخواي العزيزان: الدّكتور إبراهيم، وعبد القادر.

إلى رفيقات دربي أخواتي العزيزات: فضيلة، فاطمة، منى، فتيحة، سليمة.

إلى كلّ رمز للبراءة والبسمة في العائلة.

إلى من شاركتني عناء ومشقّة هذه المذكّرة، صاحبة الأخلاق، والجدّ والمثابرة، صديقتي فاطمة الزهراء.

إلى كل صديق أعانني، وشجّعني ولو بكلمة واحدة.

عقيــلة

الحمد لله الذي أودع بني آدم في تركيبة عقله فأعطاه بذلك القدرة على جعل وسيلته الكفاح وغايته النجاحّ ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًاۚ ﴾ وعلى ضوء هذه الآية الكريمة أهدي ثمرة عملي لمن كانت سندي في السراء والضراء، إلى من اجتهدت وحرصت على تربيتي ونشأتي، إلى من غمرتني بحبّها وعطفها وحنانها، إلى التي الجنّة تحت قدميها، أمّي الحبيبة.

إلى من أعانتني بالصلوات والدّعوات جدّتي حفظها الله وأطال في عمرها.

إلى شقيقتي وهيبة، وشقيقي رابح.

إلى أختي الثّانية التي كانت سندي في إنجاز هذه المذكّرة عقيلة.

إلى كل من وسعتهم ذاكرتي ولم تسعهم مذكّرتي.

فاطمة الزهراء

مقدمة

احتل الأدب عبر العصور مكانة مرموقة، احتاجت لحركة نقديّة تُقيّمه وتُقوّمه، فأصبح النّقد في هذه الحالة لغة ثانية للغة إبداعية أولى، والنّاقد مهما تعدّدت صفاته وتوجهاته لابد له من امتلاك جملة من الآليات والأدوات الإجرائية التي تعينه على التوغل في أي نص أدبي سواء كان شعريا أم نثريا، ومحاولة سبر أغواره واكتشاف خباياه الجمالية والإبداعية.

ارتبط النّقد في مرحلة معينة بالظروف والملابسات التي تُساهم في بناء هيكل النصوص الأدبيّة، كالاهتمام بحياة المؤلف ومجتمعه...، وهذا ماعرف بالنّقد السّياقي، وبعدها بلغ مرحلة متقدمة يمكن اعتبارها نقلة نوعية غيرت من مساره، حين التفت للنص بوصفه نظاما قائما بذاته لا تصنعه السياقات ولا تؤثر فيه، وقد وُسمت هذه المرحلة بالنّقد النّسقي الباحث في شكل الدّلالة، والمركّز على النص في ذاته.

إثر ذلك ظهرت جملة من النظريات النقديّة الغربيّة من بينها النظرية السيميائيّة الذي ذاع صيتها في القرن العشرين، وقد دخلت هذه الأخيرة الساحة النقديّة العربيّة محملة بحمولة مفاهيمية غربيّة، وشهدت آنذاك إقبالا واسعا عليها من قبل النّقاد العرب، حيث عملوا على تلقف آلياتها، ومحاولة إعمال مصطلحاتها على المستوى النّظري والإجرائي من خلال فهمهم لها وتطبيقها على نصوصنا العربيّة، فاختلفت الرؤى ووجهات النظر من ناقد لآخر وتنوعت أدواتهم ووسائل استقبالهم، فآثر فريق ترجمة الكتب، وانصرف الثاني إلى تأليف المقالات والكتب بعد تتلمذهم على يد أساتذة الغرب .

وبعد أن عرف النّقد الأدبي مجموعة من التحولات من مرحلة الحداثة إلى مرحلة المعاصرة، دخل في مرحلة جديدة تجعل من النّقد في حد ذاته موضوعا للتفكير والتحليل، على الرغم من أنّ هذا النّشاط قديم في الممارسة النقديّة العربيّة، إلاّ أنّ التنظيرات الحديثة هي التي سعت للارتقاء به إلى مرتبة عالية، وقد عُرف عند عبد الملك مرتاض بمصطلح قراءة القراءة، الذي يعني مراجعة النّقد للأفكار الأدبيّة، وهنا تنحصر مهمة النّاقد في تحديد مدى توفيق صاحب الدّراسة في الالتزام بالمبادئ النظرية. وهذا ما أطلق عليه نقد النّقد.

وكما نعلم لكل باحث أسبابٌ تدفع به لاختيار بحثه وكشف خباياه، منها ما هو ذاتي، ومنها ما هو موضوعي، وهكذا كان الحال مع موضوعنا المعنون بـــ: النظرية السيميائيّة وتجلياتها في النّقد العربي الحديث - تجربة عبد الله الغذامي النقديّة نموذجا-، فمن بين الدوافع والأسباب التي قادتنا إلى اختيار هذا البحث أسبابٌ ذاتية نلخصها في حب الاطلاع على تراثنا النّقدي العربي، والتعرف على حقيقة وجود هذه النظرية من عدمه عند نقادنا الأوائل، وهل عرفوها بالكيفية نفسها التي ظهرت عليها عند الحداثيين أم العكس؟، وأمّا الأسباب الموضوعية فتلخصت في محاولة تسليط الضوء على هذه النظرية، ومعرفة أسباب لجوء النّقاد العرب الحداثيين إلى الغرب وإهمال جهود أسلافهم في سبيل الاطلاع عليها والاشتغال بها، ومعرفة أسباب اختلافهم على الرغم من أخذهم المبادئ نفسها، والتدريج على أهم إضافاتهم في هذا المضمار، وقد وقع اختيارنا على تجربة عبد الله الغذامي التي أثارت كثيرا من الجدل، لاستقراء حقيقتها ودوافع توجهه إليها وكيفة تمثلها.

ولهذا اكتسب البحث أهمية كبيرة تكمن في إبراز جهود العرب القدماء في مجال النّقد، بالعودة إلى أعمالهم من قبل الباحثين قصد تطعيم نظرياتهم، وتبيان الفارق بين النّقاد العرب الحداثيين في استقبالهم هذه النظرية ذات المنطلق الفلسفي والروحي المنافي لعقائدنا الدينيّة.

أمّا الهدف الرئيسي المرجو من وراء هذا البحث هو السعي إلى تبيان خصوصيّة النّاقد السعودي عبد الله محمد الغذامي، بتتبع مرجعياته التي استفاد منها في دراسته السيميولوجيّة لقصيدة (إرادة الحياة) لأبي القاسم الشابي، ومعرفة كيفية تعامله معها ومدى التزامه بآليات النظرية السيميائيّة، والتعرف على الأسباب والأبعاد الفكرية التي دفعت به إلى تبني هذا النوع من النظريات، ومدى نجاعة هذه الدّراسة سيميولوجيا.

لدواعي اختيارنا هذا الموضوع حاولنا الإجابة عن الإشكاليتين التاليتين: هل تجلت النظرية السيميائيّة في أعمال النّقاد العرب الحداثيين مثلما أوجدنا الغرب أم مثلما أوجدها العرب الأوائل؟، وكيف تجلت معالم هذه النظرية عند النّاقد عبد الله محمد الغذامي؟.

وقد تفرع عن هاتين الإشكاليتين مجموعة من التساؤلات الفرعيّة على رأسها: هل عرف العرب القدماء فعلا نظرية سيميائيّة قائمة بذاتها؟، وإن كان كذلك فلماذا لم يتبناها الحداثيون في دراساتهم؟، وكيف نفسر تبني النّقاد العرب الحداثيين للنظرية الغربيّة بطرق مختلفة وتطبيقها على النصوص الأدبيّة؟، وماهي أهم المرجعيات التي اتكأ عليها النّاقد عبد الله الغذامي في ممارسته السيميائيّة؟، وهل اكتفى الغذامي بآليات النظرية السيميائيّة أم تجاوزها بالاستعانة بآليات نظريات أخرى؟، وهل حافظ على خصوصيّة النظرية الغربيّة أم

طورها وفق رؤيته الخاصة؟، وهل ساهم في بناء وعي نقدي جديد في النّقد العربي الحديث؟ .

وقد ترتب عن هذه الإشكاليات جملة من الفرضيات أبرزها: إنّ سبب لجوء العرب الحداثيين إلى تبني أبحاث النّقاد الغربيين في مجال السيميائيّة، واختلافهم في تطبيقاتها على النصوص الأدبيّة راجع إلى هيمنة الغرب على التفكير العربي ممّا انجرّ عنه تقديس الآخر، وأيضا عدم ارتقاء أعمال العرب القدماء إلى ما وصلت إليه النظرية السيميائيّة الحديثة من تطور، واختلاف الخلفيات الفكريّة لكل ناقد، ومحاولة تكييفها مع مبادئها ومتطلبات عصره بالاعتماد على الترجمة وسوء فهمهم لبعض المصطلحات، وهذا ما أدخل جل النّقاد العرب الحداثيين في دوامة الانبهار بما يأتي من الغرب من نظريات.

وقد ارتأينا أن نُقسم بحثنا على ثلاثة فصول مسبوقة بمقدّمة، تناولنا في الفصل التمهيدي المعنون بـــ: أصول السيمياء وملامحها في النّقد العربي القديم مبحثين، تحدثنا في الأوّل عن مفهوم السيمياء عند النّقاد العرب القدماء، وتطرقنا إلى ماهيتها في القرآن الكريم، ومعاجم اللّغة، أمّا الثاني فتناولنا فيه إرهاصات السيمياء عند النّقاد العرب القدماء، كابن سينا، والفارابي، والجاحظ، وأبي حامد الغزالي، وحازم القرطاجني، وعبد القاهر الجرجاني...، أمّا الفصل الأوّل فخصصناه للحديث عن النظرية السيميائيّة الحديثة وعنوناه بـــ: السيميائيّة عند النّقاد العرب الحداثيين، ويندرج تحته مبحث أوّل موسوم بمفهوم السيميائيّة عند النّقاد العرب الحداثيين، تطرقنا فيه إلى مفهوم السيميائيّة عند الدّارسين الغربيين والعرب، وكيفية

استقبالها في الوطن العربي، ومدى تأثر النّقاد العرب الحداثيين بالغرب، وإهمالهم لتراثهم النّقدي القديم، أمّا المبحث الثاني فعالجنا فيه النظرية السيميائيّة عند النّقاد العرب الحداثيين مع إيراد أمثلة لنقاد عرب تأثروا بشكل مباشر بالنّقاد الغربيين، حيث صنفنا كل ناقد حسب اتّجاهه وأعماله في هذا المجال ومرجعياته، ومصطلحه السيميائي الذي وظفه، ونذكر منهم: عبد الملك مرتاض، وعبد الحميد بورايو، ورشيد بن مالك، وسعيد بن كراد، ومحمد مفتاح، وآخرون، أمّا الفصل الثاني والموسوم بـــ: الموقف النّقدي عند عبد الله الغذامي، فخصصنا المبحث الأوّل منه لرصد المرجعيات العربيّة والغربيّة التي استلهم منها هذا النّاقد آلياته، وتتبعنا جهازه المصطلحي، وكيفية استقباله للنظرية السيميائيّة، وأمّا المبحث الثاني فعرضنا فيه دراسة الغذامي السيميائيّة لقصيدة (إرادة الحياة) لأبي القاسم الشابي، متتبعين فيها آلياته الإجرائيّة، ومدى محافظته على خصوصيّة هذه النظرية بمقارنتها مع النظرية السيميائيّة الغربيّة، وختمنا البحث بحوصلة لأهم النتائج المتوصل إليها على مدار هذا البحث.

واعتمدنا في بحثنا هذا على ثلاثة مناهج ملائمة للموضوع هي: المنهج التاريخي، والمنهج الوصفي، والمنهج المقارن، أمّا المنهج التاريخي والوصفي فقد اعتمدناهما في الفصلين: التمهيدي والأوّل، بتتبع جهود نقادنا القدماء في مجال السيميائيّات، ولم نجد أنسب لهذا الفصل من هذين المنهجين، والشيء نفسه بالنسبة للفصل الأوّل الموسوم من خلال عرض تطور مفهوم السيميائيّة عند العرب الحداثيين، وكذا اتّجاهاتها وأعلامها، أمّا الفصل الثاني المخصص للدّراسة التطبيقيّة، والمعنون بـــ: الموقف النّقدي عند عبد الله الغذامي،

فخصيناه بالمنهجين التاريخي والوصفي من خلال عرض المرجعيات الخاصة بالنّاقد، وأمّا المنهج المقارن فقد ناسب جزءًا من هذا الفصل المتعلق بعرض الآليات الإجرائيّة التي استخدمها الغذامي في قراءته السيميائيّة لقصيدة إرادة الحياة للشابي.

والمعلوم أنّ كل بحث لا يخلو من الصعوبات والعراقيل التي تقف حجر عثر في طريق أي باحث، وهذا ما واجهه بحثنا، ولعل أكبر عقبة واجهتنا في بداية إنجاز هذه المذكرة تعديل عنوان الموضوع خاصة في جانبه التطبيقي بإقصاء النّاقد عبد الملك مرتاض وترجيح كفة النّاقد عبد الله الغذامي، وأيضا كثرة المادة العلميّة التي تناولت قضايا النظرية السيميائيّة من جانبها النظري، حيث وجدنا صعوبة في انتقاء ما يخدم بحثنا، أمّا من الناحية الإجرائيّة فقد لمسنا ندرة وشحًا في الدّراسات التي تعرضت للنّاقد عبد الله الغذامي في مساره السيميائي، وأيضا ليس من السهل الإحاطة بمشروعه النّقدي حيث كانت السيميائيّة جزءًا منه.

ومن أهم الدّراسات التي تشبه كثيرا موضوعنا، وسبقنا إليها مجموعة من النّقاد والباحثين في مجال النّقد الحديث والمعاصر نذكر: التيارات النّقديّة الجديدة عند عبد الله الغذامي للباحثة وردة مداح، حيث تطرقت لجل المناهج النقديّة النصيّة التي نشط فيها هذا النّاقد، إلاّ أنّها فيما يخص المنهج السيميائي تعرضت للجانب النّظري فقط دون إبراز الجانب الإجرائي، واستراتيجيّة الخطاب النّقدي عند عبد الله محمّد الغذامي للباحثة يمينة سويكي، حيث كانت وجهتها نحو النّقد الثقافي الذي انتهى إليه عبد الله الغذامي بعدما كانت وجهته نحو السّيميائيّة.

أمّا عن أهم المصادر والمراجع التي خدمت موضوعنا، واعتمدناها كمادة أولية نذكر كتاب: (علم الدّلالة) لعبد الجليل منقور، و(اتجاهات النّقد الأدبي في القرن العشرين) لعبد العزيز السمري، و(الحقيقة الشعرية على ضوء المناهج النقديّة المعاصرة) لبشير تاوريريت، و(الخطيئة والتكفير، وتشريح النص) لعبد الله الغذامي.

ولا يسعنا في الأخير إلا أن نقدم الشكر لأستاذنا المشرف الدكتور صالح الدّين ملفوف، على ما قدمه لنا من توجيهات وإرشادات، والذي نرفع له آيات التقدير وجميل العرفان لصبره معنا، ونشكر كل من ساهم من قريب أو بعيد على مساعدتنا في إنجاز هذه المذكرة، ونسأل الله أن يحققّ بها الغرض المنشود وأن تكون علمًا يُنتفع به.

الفصل التّمهيدي

أصول السيميائيّة وملامحها في النّقد العربي القديم

المبحث الأوّل

مفهوم السيمياء عند النّقاد العرب القدماء

كان لأسلافنا المفكرين في التّراث العربي القديم أفكار مهمة، خاصة في مجال علم الدّلالة، فقد برزت فيه أسماء لامعة تركت بصمات، وإن لم ترق إلى ما وصل إليه المحدثون تبقى جهودا ومحاولات تستحق منا بعض الاهتمام.

وكما نعرف فإنّ لكلّ مرحلة نقديّة دعاة للأصالة، ودعاة للمعاصرة، وبين هذا وذاك يضيع الدّرس اللّغوي، فأمّا دعاة الأصالة فيكتفون بجرد سلبي لما جاء به أسلافنا القدماء، وأمّا المعاصرون فيحاولون دائما إقحام المعطيات اللّسانية الغربيّة، وتطبيقها على مدوّناتنا العربيّة، وهذا الخلل المنهجي أحدث قطيعة بين الدّارسين العرب الحداثيين، وبين أسلافهم القدامى.

هذا ما حدث بالضبط مع النظريّة السيميائيّة التي شهدت تطورا في العصر الحديث، خاصة عند الغرب، فهم لم يعرفوا قطيعة مع تراثهم القديم، وإنّ تطور أبحاثهم كان امتدادا لجهود أسلافهم اللّغويين أمثال اللّغوي **دي سوسير**، وعليه جاءت نظرياتهم تتويجا لتراكمات معرفيّة في تراثهم الفكري، أمّا العرب فقد اتخذوهم أنموذجا لهم، وانبهروا بآرائهم وحاولوا تطبيقها على مدوناتهم .

وباعتبارنا بحاثة مبتدئين في المجال النّقدي لم نرد التعصب لرأي على حساب الآخر، لأنّ لكل منهما خصوصيّاته، فكان لزاما علينا أن نرجع إلى تراثنا القديم للتعرف أكثر على أهم الآراء والملامح النّقدية، والإشارات التي وردت في مفهوم السيمياء، والوقوف على جهود أعلامنا الذين ذاع صيتهم في هذا المجال، وهذا لا يعني إهمالنا للدّراسات النّقدية

العربيّة الحديثة، فنحن نسعى للوصول إلى حقيقة ترضي كلا الطرفين، ويبقى هذا المجال مفتوحا للدراسة.

لقد وردت لفظة **(سيمياء)** في القرآن الكريم دون ياء في جملة من الآيات، كقوله تعالى: ﴿ سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ﴾ [1]، وقوله: ﴿ يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِٱلنَّوَٰصِى وَٱلْأَقْدَامِ ﴾[2]، وقوله أيضا:﴿ وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْأَعْرَافِ رِجَالاً يَعْرِفُونَهُم بِسِيمَٰهُمْ قَالُواْ مَآ أَغْنَىٰ عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾[3].

من خلال الآيات المذكورة يؤكّد **فيصل الأحمر** على أنّ دلالة مفردة (سيمياء) تتطابق مع ما ذكره **ابن منظور** في معجمه (لسان العرب)، حيث يقول: « الدّلالة التي حملتها هذه اللّفظة في القرآن، هي نفسها الدّلالة التي ذكرها ابن منظور وهي العلامة » [4].

يتبيّن لنا من خلال القول إنّ العلامة ذات الدلالة الروحيّة والعقليّة، والكونيّة هي بيت القصيد، لأنّه يُستدل بحاضرها على غائبها، قال تعالى: ﴿ وَعَلَٰمَٰتٍ ۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾[5]، فالعلامة كأمارة أو دليل أو أثر (مقصود أو غير مقصود) خاضعة لتأويل المتلقي،

---

[1] سورة الفتح، من الآية 29.

[2] سورة الرحمان، الآية 41.

[3] سورة الأعراف، من الآية 48.

[4] فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1،1431- 2010، ص29-30.

[5] سورة النحل، الآية 16.

قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥ ﴾[1].

1- مفهوم السيمياء لغة:

يذكر محمد بن جلال الدّين بن مكرم بن منظور في تعريفه المعجمي لمفردة (سيمياء)، أنّها: «...السُّومَةُ والسِّيمَةُ والسّيمَاءُ، والسِّيمْيَاءُ: العلامة، وسَوَمَ الفَرَسُ: جعل عليه السِّيمَةُ، وقوله عز وجل: ﴿حِجَارَةً مِّن طِينٍ مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ ﴾، قال الزّجاج: روي عن الحسن أنها مُعلّمة ببياض وحُمرة، وقال غيره: مُسوّمةٌ بعلامة بعلم أنّها ليست من حجارة الدّنيا، ويعلم بسيِمَاهَا أنّها ممّا عذّب الله بها ... »[2]، الجوهري: السُّومَةُ بالضّم، العلامة تجعل على الشّاة ... وفي الحديث: «قَالَ يَوْمَ بَدرٍ سَوِّمُوا فإنَّ المَلَائكةَ قَدْ سَوّمَتْ »؛ أي اعملوا لكم علامة يعرف بها بعضكم بعضا ...، وفي حديث الخوارج: سِيماهم التّحليق أي علامتهم، والأصل فيها الواو فقُلبت لكسرة السّين وتُمد وتُقصر، اللّيث: سَوَمَ فلان فرسه إذا أعلم عليه بحريرة أو بشيء يُعرف به ...[3]، في لغة أخرى السِّيمَاءُ بالمدّ، قال الرّاجز:

غُلاَمٌ رَمَاهُ اللهُ بالحُسْنِ لَهُ سِيمَاءُ لاَ تَشقُّ علَى البَصَر

---

[1] سورة سبأ، من الآية 14.

[2] محمد بن جلال الدّين بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1410-1990، ص 484.

[3] ينظر، المصدر نفسه، ص485.

(قوله سِّيمَاءُ؛ هكذا في الأصل، والوزن مختل ولعلّها سِيمْيَاء)[1].

ونجد في (معجم الوسيط): «...السِّيمْيَاءُ: السّحر، وحاصله إحداث مثالات خياليّة لا وجود لها في الحسّ...(سَوَمَ) فلان اتّخذ سِمَةً ليُعرف بها، (السُّومَة) السِّمة والعلامة والقيمة. يقال: إنه لغالي السُّومة، (السِّيمة) السُّومة، (السِّيما) العلامة وفي التّنزيل العزيز: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ﴾ (السِّيماء) السِّيما، (السِّيمياء) السِّيما»[2].

وعليه يُستخلص ممّا ورد في القرآن الكريم، ومعاجم اللّغة العربية (لسان العرب، ومعجم الوسيط)، أنّ ماهية السِّيمياء هي العلامة.

2 - مفهوم السِّيمياء اصطلاحا:

لقد تعدّدت استعمالات مصطلح (سيمياء) كعلم عُرف عند العرب قديما، فهذا ابن سينا في مخطوطه (الدّرالنّظيم في أحوال علوم التّعليم)، وفي فصل تحت عنوان (علم السِّميا) يقول: «علم السّميا علم يُقصد به كيفيّة تمزيج القوى التي في جواهر العالم الأرضي ليحدث عنها قوّة يصدر عنها فعل غريب، وهو أيضا أنواع.»، ونجد الناقد **رشيد بن مالك** يواصل ذكره لما ورد تحت هذا العنوان من هذه المخطوطة، فيذكر تلك الأنواع وهي متعلّقة بالحركات العجيبة التي يقوم بها الإنسان، وبعضها متعلق بفروع الهندسة، أمّا البعض الآخر فمتعلق بالشّعوذة[3].

---

[1] ينظر، ابن منظور، لسان العرب، ص486.

[2] مجمع اللّغة العربية، المعجم الوسيط ، دار الدعوة، جمهورية مصر العربية، ج2، د ط، د ت، ص357- 358.

[3] ينظر، فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، ص30-31.

وهذا معناه أنّ علم السيمياء عند العرب القدامى ارتبط بعلم السّحر، والطّلسمات، وأحيانا كانت تعني الكيمياء وأحيانا أخرى ارتبطت بعلم الدلالة، ونجدها تارة ارتبطت بعلم المنطق، وعلم التفسير، والتأويل، وهذا دليل على أنّ للعرب إسهامات في حقل السيمياء، وإن كانت بعيدة نوعا ما عمّا يُعرف في الدّراسات الحديثة، فقد تأثر العرب وبشكل مباشر بالرّواقيين* وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا.

يقدّم **أبو زيد عبد الرحمان بن محمد بن عبد الرحمان بن خلدون** فصلا في مقدّمته (لعلم أسرار الحروف) يقول: « وهو المسمى لهذا العهد بالسيميا. نقل وضعه من الطّلسمات إليه في اصطلاح أهل التصرف من غلاة المتصوّفة... في جنوحهم إلى كشف حجاب الحسن، وظهور الخوارق على أيديهم...، ومزاعمهم التي تتزل الوجود عن الواحد وترتيبه، وزعموا أنّ للكمال الأسمائي مظاهره أرواح الأفلاك والكواكب، وأنّ طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأكوام على النّظام.»[1].

وهذا معناه أنّ ابن خلدون من هذه الوجهة قد تحدث عن الجانب الغيبي، والسّحري لعلم السّيمياء.

* الرواقيون: هم أول من قالوا بأنّ العلامة دال ومدلول، وهم أصلا من العمال الأجانب في أثينا، وينتمون إلى الكنعانيين الفينيقيين القادمين من أرض كنانة (صيدا) سوريا إلى غزة فلسطين إلى شمال إفريقيا.

[1] أبو زيد عبد الرحمان بن محمّد بن عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، الحرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1431- 2010، ص 62-621.

3- الدّلالة والسيمياء:

لم يعرف العرب القدامى مفهوما للسّيمياء كما عرفه العرب المحدثون، فقد اكتفوا بربطه بالعلوم المختلفة، كعلم السّحر، والطّلسمات، والكيمياء، والمنطق بالرجوع إلى أرسطو، وعلم التّفسير، والتّأويل، وكانوا يرجعونه إلى قوى غيبيّة، كما ارتبط علم السّيمياء بعلم عُرف عند العرب القدامي بــ: علم الدّلالة، ويكاد يجزم النّقاد العرب المحدثون على أنّ علم السيمياء قد استفاد من روافد جعلته يستقطب اهتمام المشتغلين في حقول شتّى من العلوم، وهذا ما يؤكّده النّاقد **عبد الملك مرتاض** في موضوعه حول السّمة والسيميائيّة، حيث يقول: « وكذلك ابتدأت السيميائيّة طبيّة فلسفيّة، ثم لغويّة خالصة ثم تشبعت إلى أدبيّة مع احتفاظها بوضعها اللّساني.»[1].

وما يعضد هذا الرأي ما أجمع عليه الباحثون في نشأة الدّلالة على أنّها بدأت بالمحسوسات، ثم تطورت إلى الدّلالة المجردة بتطور العقل الإنساني ورقيّه، فكلّما ارتقى التّفكير العقلي جنح إلى استخراج الدّلالات المجرّدة، وتوليدها والاعتماد عليها في الاستعمال[2].

ومن هنا يتّضح لنا أنّ **علم السيمياء** و**علم الدّلالة** مرتبطان إلى حد كبير، حيث كلاهما استفاد من الطب، والفلسفة، واللّغة، والأدب، فإذا جئنا إلى علم الدّلالة نجد أنّه اعتُبر منذ

[1] عبد الملك مرتاض، السمة والسيميائية، مجلة الحداثة، ع2، 1993، ص19.

[2] ينظر، عبد الجليل منقور، علم الدلالة (أصوله ومباحثه في التراث العربي)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2001، ص16.

القديم من أهم المواضيع الذي اعتنى بها الفكر الإنساني حيث وجد عند فلاسفة اليونان، علماء الهنود ...، كما ظهر عند النّقاد العرب القدماء حيث ركزوا على اللّغة باعتبارها المنطلق الأساسي لدراساتهم سواء تعلق الأمر بالعلوم الشّرعية أو العلوم اللّغوية كالنّحو، الصرف، والبلاغة، واعتبروها مفاتيح ضرورية للتعمق في دراسة العلوم الشرعية، من هنا نستخلص أنّ العلوم اللغويّة تأثّرت بعلوم الدّين، فإذا كانت هذه الأخيرة تهدف إلى استخلاص الأحكام والتشريعات الموجودة في القرآن الكريم، فإنّ الخوف من ضياع المعنى وإفساده كان له الأثر الأكبر في ظهور علم الدّلالة، وبهذا امتدت البحوث العربيّة من القرون الثالث، والرابع، والخامس الهجرية إلى سائر القرون التالية لها، وهذا التأريخ المبكر إن دل على شيء إنّما يدل على مدى النضج الذي أحرزته العربيّة، وأصّله الباحثون في جوانبها، وهذه الأبحاث الدّلالية لا تتعلق بحقل معيّن من الانتاج الفكري، بل هي تتوزع لأنّه مدينة للتحاور بين المنطق، وعلوم المناظرة، وأصول الفقه، والتفسير، والنّقد الأدبي، والبيان، وهذا التلاقح بين العلوم النظرية واللغويّة هو الذي أنتج ذلك الفكر الدّلالي العربي، وأرسى قواعد تعتبر من المنطلقات الأساسيّة التي يتبلور من خلالها علم الدّلالة والسيمياء على سواء.

المبحث الثاني

إرهاصات السيمياء عند النّقاد العرب القدماء

لقد كان لهذه الدّراسة الدّلالية جملة من الباحثين في هذا الميدان، وعلى الرغم من اختلاف مشاربهم وخلفيّاتهم المعرفيّة سواء كانت لغويّة أو فلسفيّة، إلاّ أنّهم وضعوا عناصر دلاليّة كانت بمثابة الأرضيّة الخصبة التي ارتكزت عليها السيمياء الحديثة فيما بعد، ومن هؤلاء نذكر: **الجاحظ**، و**الفارابي**، و**ابن سينا**، و**الغزالي**، و**حازم القرطاجني**، و**عبد القاهر الجرجاني**.

1- عناصر الدّلالة عند الجاحظ:

يقول **أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ** (ت255هـ) في مسألة المعاني والألفاظ: « إنّ حُكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، لأنّ المعاني مبسوطة إلى غير غاية، وممتدّة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة، ومحصلة محدودة وجميع أصناف الدّلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أوّلها اللّفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال، التي تسمى النِّصبة، والنِّصبة هي الحال الدّالة، التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقتصر على تلك الدّلالات.»[1].

يتبين لنا من خلال القول أنّ الجاحظ يرجع أصناف الدّلالات إلى خمس: اللّفظ، ثم الإشارة، ثم العقد (الحساب)، ثم الخط وأخيرا النِّصبة.

[1] أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: ناصر محمدي محمد جاد، شركة القدس للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010، ص68.

- اللّفظ: هو خاصيّة إنسانيّة؛ أي قدرته على الكلام والإبانة عن نفسه من ألفاظ، وبهذا يعدّه الجاحظ كالبصر كما هو تُرجمان العلم وحياته وعماده، وهذا ما جعله يصنّفه في صدارة الترتيب.

- الإشارة: يعتبرها الجاحظ لغة من لغات البيان تؤدّى بأعضاء الجسم، كالحواجب والشّفاه، وقسمات الوجه، والأيدي وغير ذلك ممّا يعبّر عن حاجة النّفس، إلاّ أنّ أثرها لا يتجاوز حدود النظر، وهي شريكة للفظ، وفي هذا الصدّد نجد يقول: «... والإشارة واللّفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم التّرجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللّفظ، وما تغني عن الخط .»[1].

- العقد: هو البيان بالحساب دون اللّفظ والخط، ولقد ألم به الجاحظ إلماما عابرا مذكرا بمنافعه دون تفصيل مشيرا لقيمة الحساب وفضله، منوّها إلى الخسارة التي يُمنى بها فاقد القدرة عليه، حيث يقول: «... والحساب يشتمل على معاني كثيرة ومنافع جليلة، ولولا معرفة العباد بمعنى الحساب في الدنيا لما فهموا عن الله عز و جل معنى الحساب في الآخرة. وفي عدم اللّفظ وفساد الخط، والجهل بالعقد فساد جُل النّعم، وفقدان جمهور المنافع، واختلاف كل ما جعله الله عز و جل لنا قِوامًا، ومصلحة ونظامًا.»[2].

[1] أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، ص71.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

- الخط (التدوين): ويعني به الدّلالة البيانيّة عند الجاحظ، وفعاليته تتعدى الزّمان والمكان، حيث يقول: « اللّسان مقصور على القريب الحاضر، والقلم مطلق في الشّاهد الغائب. »[1]، ومن فضائله قدرة الإنسان على تصحيح كلامه، وتنقيح لفظه، في حين لا يستطيع شيئا من هذا مع اللّفظ، وفي ذلك يقول: « فاستعمال القلم أجدر أن يحض الذّهن على تصحيح الكتاب، ومن استعمال اللّسان على تصحيح الكلام.»[2].
- النِّصبة (الحال): يقول الجاحظ في تعريفه للنِّصبة: « وأمّا النِّصبة فهي الحال الناطقة بغير اللّفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص، فالدّلالة التي في الموات الجامد، كالدّلالة التي في الحيوان الناطق، فالصامت ناطق من جهة الدّلالة والعجماء معربة من جهة البرهان.»[3].

يتبيّن لنا من خلال القول إنّ النِّصبة هي ما توحي به الأشياء لعقل الناظر، وذهن المتبصر، ومن حق هذا الحال أن يكون المرجع فيها تدبّرا عقليّا ذاتيّا، لا صفة موضوعيّة في الأشياء نفسها، وهكذا تصبح وسيلة للعقل للاستبيان والاستيضاح، ومثال ذلك ما يُستدل به من بعض مظاهر الطبيعة، كهبوب الرياح يُستدل عليها من حركة الشجر، والغُيوم في السماء يستدل بها على سقوط المطر.

[1] أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، ص71.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] م نفسه، ص نفسها.

ومن خلال ما سبق ذكره نستنتج أنّ الجاحظ يرى في الدّلالة كل شيء إذا دلّ على معنى، فهو بذلك قد أخبر عنه سواء كان صامتا أو أشار إليه، أو كان ساكتا، حيث يقول: «... وما دل الشيء على معنى، قد أخبر عنه وإن كان صامتا، وأشار إليه وإن كان ساكتا.»[1]، كما نجده يجعل من البيان مرادفا للدّلالة، فهو يزيل الغموض، سواء كان لغويًا أم غير لغوي، وبهذا نجد ارتباط السيميائيّات بعلم الدّلالة كونها تبحث في أنساق الدّلالة كلها.

2- عناصر الدّلالة عند الفارابي:

إذا بحثنا في التراث العربي نجد أن اسم **أبي نصر محمد بن محمد الفارابي (ت339هـ)** اقترن بميداني: علم المنطق والفلسفة، وفي هذا الصدّد يؤكّد **عبد الجليل منقور** في كتابه (علم الدلالة) أنّ الفارابي يفضل الأخذ بعلوم العربيّة، لأنّها تعتبر أدوات أساسيّة في البحث المنطقي والفلسفي، وذلك في قوله: «... ضرورة الأخذ بعلوم العربيّة وقوانينها وسننها في التعبير والخطاب، لأنّها أدوات أساسيّة في البحث المنطقي والفلسفي، واهتمام الفارابي بعلوم العربيّة يُستشف من خلال مؤلفاته في المنطق والفلسفة، ولا نكاد نعثر عنده على تنظير للدّلالة ومتعلقاتها، إلاّ بقدر ما له ارتباط بهذين العلمين. »[2]، وكذلك يظهر لنا من خلال هذا القول بأنّ مجال التّنظير لعلم الدّلالة عند الفارابي ارتبط بميداني المنطق والفلسفة ومن بين العناصر أو المسائل الدّلالية التي بحث فيها الفارابي نجد:

[1] أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين، ص72.

[2] عبد الجليل منقور، علم الدّلالة (أصوله ومباحثه في التراث العربي)، ص28.

أ- أقسام الألفاظ باعتبار دلالتها:

يقول الفارابي: «...علم الألفاظ المفردة وعلم الألفاظ المركبة، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة، وقوانين الألفاظ عندما تُركّب، وقوانين تصحيح الكتابة، وقوانين تصحيح القراءة، وقوانين تصحيح الأشعار.»[1]. من خلال هذا القول يتضح لنا أنّ الفارابي قد اهتم بالألفاظ وصنّفها إلى تصنيفات، ووضع لها علمًا خاصًا (علم الألفاظ)، والذي اعتبره فرعا من فروع علوم اللّسان التي قسّمها إلى سبعة أقسام هي:علم الألفاظ المفردة، وعلم الألفاظ المركّبة، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة، وقوانين الألفاظ عندما تُركّب، وقوانين تصحيح الكتابة، وقوانين تصحيح القراءة، وقوانين الشّعر. واعتبر الفارابي الألفاظ ودلالتها وجهان لعملة واحدة، فلا يمكن تصوّر لفظ بمعزل عن الدّلالة.

في هذا الصّدد يقول عبد الجليل منقور: «... إنّ المستوى الذي تتم فيه الدّراسة الدّلالية عند الفارابي هو مستوى الصيغة الإفراديّة وهو ما يُعرف في الدّرس الألسني الحديث بالدّراسة المعجميّة التي تتناول الألفاظ بمعزل عن سياقها اللّغوي، فتدرس دلالتها وأقسامها ضمن حقول دلالية تنتظم فيها وفق قوانين حدّدها علماء الدّلالة. »[2].

يتضح لنا أنّ دراسة الفارابي اقتصرت على الدّراسة المعجميّة، حيث تدرس الألفاظ خارج سياقها اللّغوي؛ أي تدرس دلالتها وأقسامها ضمن حقول دلالية، وما يفنّد هذا القول ما قاله الفارابي: « الألفاظ الدّالة منها مفردة، تدلّ أيضا على معان مفردة، ومنها مركبة تدلّ

[1] أبي نصر محمد بن محمد الفارابي، إحصاء العلوم، قدمه وشرحه وبوبه: علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، لبنان، ط1، 1996، ص19.

[2] عبد الجليل منقور، علم الدّلالة (أصوله ومباحثه في التراث العربي)، ص29.

على معان مفردة، ومنها مركبة تدل على معان مركبة...، فالألفاظ الدّالة على المعاني المفردة ثلاثة أجناس: اسم، وكلمة. وأداة، فهذه الأجناس الثلاثة تشترك في أن كل واحد منها دال على معنى مفرد.»[1]، ويقصد من خلال قوله إنّ الألفاظ تنقسم دلالتها على قسمين: قسم أوّل: ألفاظ مفردة ذات دلالة مفردة، ومعيار اللّفظ هو ما يدل جزؤه على جزء معناه وهنا دلالته غير قابلة للتّجزئة، وقسم ثاني: الألفاظ المركبّة ذات الدّلالة المفردة، وهي على نقيض الألفاظ المفردة غير قابلة لأن تتجزأ دلالتها.

ب – ما يقوم به مقام اللّفظ المفرد من الأدوات الدّالة:

قسّم الفارابي الألفاظ الدّالة إلى: الاسم، والفعل، والحرف، فإذا كانت دلالة الاسم والفعل واضحة، فدلالة الحرف يعتريها غموض، وفي هذا الصّدد يقول عبد الجليل منقور في كتابه (علم الدّلالة): «... فالحروف ليست لها دلالة في ذاتها إنّما قيمتها الدلالية فيما تشير إليه ...»[2]، بمعنى أنّ الحرف بمفرده خارج السّياق لا يحمل معنى، وإنّما يكتسب دلالته بإدخاله في السّياق، فهو لا يدل على ذاته، وإنّما على المحتوى الفكري الموجود في الذّهن.

ج – الدّلالة محتواة في النفس:

يقول الفارابي: « وأمّا موضوعات المنطق وهي التّي تعطي القوانين فهي المعقولات، من حيث تدل عليها الألفاظ، والألفاظ من حيث هي دالّة على المعقولات، وذلك أنّ الرأي إنّما نصححه عند أنفسنا بأن نتفكر ونروي، ونقتم في أنفسنا أمورا ومعقولات شأنها أن تصحح

---

[1] أبي نصر الفارابي، العبارة (كتاب في المنطق)، تحقيق: محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1976، ص9-10.

[2] ينظر، عبد الجليل منقور، علم الدّلالة (أصوله ومباحثه في التراث العربي)، ص 30-31.

ذلك الرأي. »[1]. معنى ذلك أنّ: المعاني أو الدّلالات التي يطلق عليها الفارابي مصطلح منطقي "المعقولات" يكون محلها النّفس، التي يتم فيها تصحيح المفاهيم برؤية منطقيّة.

وعليه نستنتج أنّ النظرية الدلاليّة عند الفارابي تقوم على علاقة الألفاظ بالمعاني ضمن القوانين المنطقيّة ولا تخرج عن هذا الإطار، وفي منظور عبد الجليل منقور أنّ تعريف الدّلالة يكمن في الدّراسة التي تنتظم وتتناول الألفاظ ومدلولاتها، وتتّبع بذلك سنن الخطاب والتعبير من أجل تقنينه وتقعيده.

3 - عناصر الدّلالة عند ابن سينا:

يقول **أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا (**ت428هـ**):** « إنّ الإنسان قد أوتي قوّة حسيّة (الإدراك) ترتسم فيها صور الأمور الخارجيّة، وتتأدّى عنها إلى النّفس فترتسم فيها ارتساما ثانيا ثابتا، وإن غابت عن الحس... ومعنى دلالة الألفاظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النّفس معنى، فتعرف النّفس أنّ هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلّما أورده الحس على النّفس التفتت إلى معناه. »[2].

يحدّد لنا ابن سينا أهمّ العناصر التي تساهم في تشكيل العمليّة الدلاليّة وهي: صور الأمور الخارجيّة، والنّفس، ومسموع اسم، ودلالة اللّفظ، والمعنى، ويعني هذا أنّ الإنسان إذا أراد أن يعبّر عن شيء موجود في المحيط الخارجي عليه أن يبدأ بإدراكه أوّلا، يتصور له،

---

[1] أبي نصر الفارابي، إحصاء العلوم، ص33.

[2] أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، الشفاء، (الطبيعيات علم النفس)، دار المعرفة ، د ط، د ت، ص3-4.

ثم يتشكّل في ذهنه (معنى)، وبهذا فإنّ الدّليل اللّغوي عند ابن سينا يتكوّن من ثنائيّة (مسموع اسم/ معنى)، وهو بذلك يقصي المرجع الخارجي.

4- عناصر الدّلالة عند أبو حامد الغزالي:

يقول **أبو حامد محمد بن محمد الغزالي** (ت505هــ): « إنّ للشيء وجود في الأعيان، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، ثم في الكتابة. فالكتابة دالة على اللّفظ، واللّفظ دال على المعنى الذي في النّفس، والذي في النّفس هو مثال الموجود في الأعيان، فما لم يكن للشيء ثُبوت في نفسه لم يرتسم في النّفس مثاله.»[1].

نلاحظ في نص أبي حامد الغزالي أنّه يعتبر المرجع عنصرا أساسيّا في الدّليل اللّغوي، والذي يتشكل من أربعة أطراف أساسيّة هي: الموجود في الأعيان، والموجود في الأذهان، والموجود في الألفاظ، والموجود في الكتابة، ونجد عبد الجليل منقور في كتابه (علم الدّلالة) يؤكّد على أنّ هذه الإشارات العابرة إلى ما قدّمه الإمام الغزالي في مجال التأسيس النّظري للدّلالة، يبرز مدى ثراء تراثنا المعرفي الذي اتّخذ من النص القرآني كمعطى مثالي من أجل وضع أسس لنظرية معرفيّة شاملة خاصة، إذا علمنا أنّ النّقاد القدامى امتلكوا مختلف الأدوات اللّغوية، والمنطقيّة، والفلسفيّة، وبذلك استطاع الغزالي أن يثبت لنا قدرة الإنسان للتكيّف مع العالم الخارجي (الأعيان)، الذي سمح له بإبداع الدال (الألفاظ) كرمز تعبّر عمّا أدركه في ذهنه للعالم الخارجي، ثم تأتي عملية الكتابة لتثبت ذلك الإدراك وأظهر قدرة عميقة في فهم السّنن التي ينطوي عليها نظام اللّغة.

[1] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، معيار العلم في المنطق، دار ومكتبة الهلال، مصر، د ط، 1929، ص16.

5- **عناصر الدّلالة عند حازم القرطاجني:**

يقول **أبو الحسن حازم بن محمد بن حازم القرطاجني (**ت684هـ**):** « كل شيء له وجود خارج الذّهن، فإنّه إذا أدرك حصلت له صورة في الذّهن تطابق ما أدرك منه، فإذا عبّر عن تلك الصورة الذهنيّة الحاصلة عن الإدراك، أقام اللّفظ المعبّر به هيئة تلك الصورة الذهنيّة في أفهام السامعين وأذهانهم، فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ. فإذا احتيج إلى وضع رسوم من الخط تدل على الألفاظ لمن يتهيأ له سمعها من المتلفّظ بها، صارت رسوم الخط تقيم في الأفهام هيئات الألفاظ، فتقوم بها في الأذهان صور المعاني، فيكون لها أيضا وجود من جهة دلالة الخط على الألفاظ الدّالة عليه. »[1].

هذا القول لا يخرج عن التصوّر العام للعمليّة الدلاليّة، فهو يحدّد أنواع العلاقات الدلاليّة التي ترتبط مع بعضها انطلاقا من مكوناتها المختلفة وهي: المرجع أو المدلول عليه)، ويعبّر عنه بكل شيء له وجود خارج الذّهن، و**المدلول**: وهو إذا أدرك حصلت له صورة في الذّهن تطابق ما أدرك منه، و**الدال**: عنده أقام اللّفظ المعبّر به هيئة تلك الصورة الذهنيّة في أفهام السّامعين وأذهانهم، وبهذا يمكن توضيح تلك العلاقات بإدراجنا لتعليق **نصر حامد أبو زيد** كالآتي:

[1] أبو الحسن بن محمد بن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس، ط1، 1966، ص18- 19.

- الرموز الكتابية (دال) ⟵ الصورة الصوتية أي اللّفظ (مدلول)

- الصورة الصوتية (دال) ⟵ الصورة الذهنية (مدلول)

- الصورة الذهنية (دال) ⟵ الأعيان المدركة (مدلول)[1]

وبهذا نخلص إلى أنّ كل مدلول يتحوّل إلى دال، فالصورة الصوتيّة تكون مدلولا في علاقتها بالرموز الكتابيّة، لكنّها تصبح دالا في علاقتها بالصّورة الذهنيّة، والصورة الذهنيّة تكون دال في علاقتها بالأشياء الخارجية؛ أي في علاقتها بالعالم الخارجي المحيط بها.

6- عناصر الدّلالة عند عبد القاهر الجرجاني:

من أهم الإشارات السيميائيّة التي وردت من خلال أعماله نجد حديثه عن (اللّفظ والمعنى) على أنّ هناك ارتباطا بينهما، وعلاقتهما اعتباطية، كما نجده يؤكد على ضرورة ترتيب الألفاظ ترتيبا جيدا، وفي هذا الصدّد يقول نصر حامد أبو زيد**:** « فألفاظ اللّغة عنده ليست إلا مجرد علامات، وسمات دالّة على المعاني فإنّ العلامة من حيث هي علامة لا يمكن أن توصف بقبح أو حسن... فيمكننا أن نستبدل علامة بعلامة للدّلالة على نفس المعنى.»[2].

وقد قسّم **أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان الجرجاني(**ت471هـ**)** الكلام إلى ضربين حيث يقول: « الكلام ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللّفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن (زيد) مثلا بالخروج على الحقيقة، فقلت: (خرج زيد)،

[1] نصر حامد أبو زيد،إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي، الدار البيضاء/ بيروت، ط9، 2012، ص80.
[2] المرجع نفسه، ص 80/76.

وبالانطلاق عن (عمرو)، فقلت: (عمرو منطلق)، وعلى هذا القياس ضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض وحده، ولكن بذلك اللّفظ على معناه الطيّب يقتضيه موضوعه في اللّغة، ثم نجد لذلك المعنى دلالة تصل بها إلى الغرض ومدارها هذا الأمر على الكناية والاستعارة، والتمثيل.»[1]، ويتضح لنا من خلال القول تقسيم عبد القادر الجرجاني المعنى إلى قسمين:

- معنى حقيقي (عقلي): ويعني به إيراد المعاني على صورها العقليّة، لا غموض فيها كقولنا: خرج زيد.
- معنى مجازي (تخييلي): ويقصد به المعنى الذي يحتاج إلى وساطة، وفيه يكون إيراد المعاني لا تحتمل الصدق ولا الكذب.

وقد أشار الجرجاني في كتابه (دلائل الإعجاز) إلى المعاني النفسيّة والترتيب، وكيف تساهم هذه الأشياء في تغيير الدّلالة، كما أكد أنّ الدّلالة لا تأتي من الجانب الشّكلي المكتوب، وإنّما للسّياق دور مهم في الكشف عن الدّلالات الخفيّة، وهذا ما يتبين في نظريّة النّظم ويعني به التركيب والتأليف، ففي مفهومه للكلمة لا تؤدي معناها بمفردها إلاّ إذا وضعت في التركيب، إذن لا يوجد نظم في المفردة الواحدة وبدخولها في السّياق يعطيها معناها، حيث يقول في هذا الصدّد: « في نظم الكلم يقتفي الحروف في نظمها آثار المعاني، وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النّفس... والفائدة في معرفة هذا الفرق بين الحروف المنظومة

[1] أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، د ط، 1984، ص173.

والكلم المنظومة أنّك إذا عرفته عرفت أنّ ليس الغرض بنظم الكلم إن توالت ألفاظها في النّظم؛ بل إن تناسقت دلالاتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل.»[1].

ويقول أيضا: « الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللّغة، لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد.»[2]. وهنا نجده يؤكد أهمية دخول المفردات في التركيب لاكتساب معانيها، فالمزيّة في الكلام إنّما تتحقق عند التأليف بحسن اختيار الألفاظ، ومعرفة المواضع المناسبة.

ومن هنا يتبيّن لنا أنّ أعمال النّقاد العرب القدامى أمثال: **(الجاحظ**، و**الفارابي**، و**ابن سينا**، و**الغزالي**، و**حازم القرطاجني**، و**عبد القاهر الجرجاني)** عبارة عن إرهاصات، وملامح وإشارات كان لها حضور في مجال عُرف بـــــ: (علم الدّلالة) لكنّه لم يرق من ناحية التطبيق إلى ما وصلت إليه (النظرية السيميائيّة) من تطوّر بمفهومها الحديث، هذا ما جعل النّقاد العرب الحداثيّين يصرفون النظر عنها، ويتوجهون إلى تبني النظرية السيميائيّة التي كانت رائجة عند الغرب بأفكارها وإجراءاتها وآليّاتها، وهذا ما سيتّضح جليًا فيما سيأتي من هذا البحث.

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص 293- 294.

[2] المرجع نفسه، ص539.

الفصل الأوّل

السيميائيّة عند النّقاد العرب الحداثيين

الفصل التّمهيدي

أصول السيميائيّة وملامحها في النّقد العربي القديم

مفهوم السيميائيّة عند الغرب:

قبل الغوص في الحديث عن النظريّة السيميائية في البيئة النّقدية العربيّة لابد أن نعرّج عليها في عالمها الغربي من حيث نشأتها ومفهومها بالنسبة لقطبين من أقطابها الغربيين وهما: **فرديناند دي سوسير** و**شارل ساندرس بيرس**، حيث احتلّت السّيميائية في المشهد النّقدي الغربي مكانة مميّزة، بوصفها ذلك النشاط المعرفي الذي له أصوله وامتداداته، وتستمد هذه النظرية أصولها ومبادئها من مجموعة من الحقول المعرفية كاللّسانيات، والمنطق، والتّحليل النّفسي والأنثروبولوجي، وبهذا كان لهذه الحقول دور كبير في التّأسيس لمفاهيمها وطرقها التحليليّة.[1]

ومن أبرز روّاد هذه النظرية في الغرب نجد العالم اللّغوي السويسري فرديناند دي سوسير، الذي كان له الفضل في التّبشير بهذا العلم الجديد وأطلق عليه اسم(سيميولوجيا)، وهذا ما يتجلّى في تصريحه في كتابه (محاضرات في الألسنيّة العامّة)، حيث يقول: «...إنّ اللّغة مؤسسة اجتماعيّة، ولكنّها تتميّز عمّا سواها من المؤسّسات السياسيّة والقانونيّة وغيرها بعدّة سمات، ولكي نفهم طبيعتها الخاصّة ينبغي أن ندرج في هذا السّياق ظواهر من صعيد آخر»[2].

---

[1] ينظر، سعيد بن كراد، السّيميائيات (مفاهيمها وتطبيقاتها)، دار الحوار للنّشر والتوزيع، سوريا، ط3، 2012، ص25

[2] فرديناند دي سوسير، محاضرات في الألسنيّة العامّة، تعريب: صالح القرمادي وآخرون، الدار العربيّة للكتاب، دط، 1985، ص37.

نستنتج من هذا القول إنّ دي سوسير منذ الوهلة الأولى يقوم بوصف اللّغة وتحديدها، حيث يعتبرها مؤسّسة اجتماعيّة، فاللّغة أداة تعبير وتواصل، وهي غير المؤسّسات الأخرى؛ فاللّغة تنقل أفكار الإنسان ولا يمكن أن نستغني عنها على عكس مؤسّسات أخرى (السياسيّة، والقانونيّة)، فهي تستخدم اللّغة ويمكن الاستغناء عنها، فلا يمكن أن يكون هناك مجتمع بدون لغة، فاللّغة بمثابة الكائن الحي تحيا كما يحيا الإنسان وتموت كما يموت، وهي الوعاء الذي يحتوي على ثقافة وحضارة المجتمعات ويختزل عقليّاتهم، وإذا لم يتم تداولها بين الأفراد أصيبت بالأكسدة والتحجّر وعليها أن تواكب العصر مع محافظتها على مقوّماتها.

ويواصل دي سوسير قوله: «إنّ اللّغة نظام من الدّلائل يعبّر عمّا للإنسان من أفكار، وهي في هذا شبيهة بالكتابة وبألفبائيّة الصم والبكم، وبالطقوس الرّمزية، وصور آداب السلوك، وبالإشارات الحربيّة وغيرها، إلاّ أنّ اللّغة أهمّ هذه الأنظمة جميعا»[1]، يتبيّن لنا من هذا القول أنّ دي سوسير يتمم وصفه للّغة ويحدّدها، من خلال مكوّناتها (العلامات)، وكما نعلم أنّ هناك علامات لغويّة يتميز بها الإنسان وأخرى غير لغويّة حصرها فيما يلي: ألفبائيّة الصم والبكم، والطّقوس الرمزية، وصور آداب السّلوك، والإشارات الحربيّة.

ومن ثم نجد دي سوسير يقرّ في نهاية قوله السّابق أنّ اللّغة أو العلامات اللّغوية هي أهمّ من العلامات غير اللغويّة، لأنّها أرقى وأسمى وأشرف حقل تفسر غيرها من الحقول الأخرى، وأيضا الإشارات محدودة، في حين اللّغة نطاقها واسع ولها قدرة على التوليد، حيث

[1] فرديناند دي سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص37.

نستطيع أن ننتج بفضل عدد محدود من الحروف عددا غير محدود ولا متناهي من الكلمات والأفكار، وأيضا إنّ لغة الصم والبكم، لغة الموانئ هي لغة خاصّة بفئة محدودة على عكس اللّغة المعروفة عند كافّة النّاس، والإشارات قد تحمل معنا واحدا تعبّر به عن صورة واحدة من الفكرة بينما تعبّر اللّغة عن فكرة واحدة بصور ومعاني مختلفة.

يقول دي سوسير متنبّئا بظهور هذا العلم: «وإذا فإنّه من الممكن أن نتصور علما يدرس حياة الدّلائل في صلب الحياة الاجتماعيّة، وقد يكون قسما من علم النّفس الاجتماعي وبالتّالي قسما من علم النّفس العام، ونقترح تسميته Sémiologie سيميولوجيا؛ أي علم الدّلائل وهي كلمة مشتقة من اليونانيّة (Sémion) بمعنى دليل، ولعلّه سيمكننا من أن نعرف ممّا تتكوّن الدّلائل والقوانين التي تسيّرها، ولمّا كان هذا العلم غير موجود بعد فإنّه لا يمكن أن نتنبّأ بما سيكون، ولكن يحقّ له أن يوجد ومكانه محدد سلفا، وليست الألسنيّة سوى قسم من هذا العلم العام والقوانين التي سيكشف عنها علم الدّلائل سيكون تطبيقها على الألسنيّة ممكنا، وستجد الألسنيّة نفسها ملحقة بميدان محدّد المعالم مضبوط ضمن مجموعة الظّواهر البشريّة»[1].

يتّضح لنا من القول إنّ دي سوسير يقرّ بوجود علم يسمّى علم الدّلائل أو السيميولوجيا ويعرفه بأنّه علم يهتم بدارسة حياة الدّلائل في صلب الحياة الاجتماعيّة، ثم يصرح بأنّ هذا العلم هو فرع من علم أعم هو علم النّفس الاجتماعي الّذي هو فرع من علم النّفس العام، وأيضا نجد دي سوسير يقرّ بأنّ الاسم الحقيقي لهذا العلم هو علم الدّلائل أوالسيميولوجيا،

[1] فرديناند دي سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص37.

وبإقراره هذا يثبت لنا حقيقة أنّ اللّغة لا تفهم خارج المجتمع ويجب أن ندرس حياتها؛ أي دارسة استخدام العلامات من طرف المجتمع، وتتبّع تطور دلالات هذه العلامات، وهذا ما يفسّر قوله: «علم يدرس الدّلائل في صلب الحياة الاجتماعيّة»[1].

وعليه يعد فرديناند دي سوسير أوّل من استشرف هذا العلم الذي موضوعه اللّغة، وهذا ما نجده في عبارته نتصور، وهناك العديد من العبارات في النص تدل على أنّ هذا العلم تصور مستقبلي عنده، كما يقر بجذور هذا العلم إلى اليونان، وذلك بقوله:« وهي كلمة مشتقة من اليونانيّة Semion»[2]، كما له قوانينه ومعاييره الخاصة ويعترف بوجود مكان محدد له سلفا ضمن الحقول المعرفيّة، فالسّيميولوجيا علم موجود بالقوى وليس بالفعل، وهو مرتبط بعلم الإقناع خاصّة علم الطب، ولكنّها كانت بعيدة كلّ البعد عن علم الاجتماع وبعد تطوّرها أصبحت مرتبطة بالعلوم الأخرى كالفن، والموسيقى، والنّحت، والموضة، والأزياء، والطعام....

كما أقرّ سوسير بشروط هذا العلم وقوانينه المعلومة، وقد كان لثنائيّاته فضلا كبيرا في ظهور هذا العلم، حيث تعتبر من منطلقاته الأساسيّة، خاصّة ثنائية الدّال والمدلول، وقد اعترف هذا العالم اللّغوي بأنّ تلك القوانين التي يقوم عليها هذا العلم هي قوانين ألسنيّة، وبذلك فموضوعه هو(اللّسان)؛ أي دراسة العلامات اللّغوية، كما يرى أنّ الألسنيّة فرع من

---

[1] فرديناند دي سوسير، محاضرات في الألسنية العامة، ص37.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

علم السيميولوجيا، وكأنّه يقرّ بأنّ للسيميولوجيا فروعا ومصادر ومنابع أخرى، وعليه تصبح الألسنيّة تمثّل بعدا معرفيّا يسمح لنا بممارسة النشاط السّيميولوجي، فموضوعه القوانين التي تشتغل بها التركيبة اللّغوية، وبناء على ما سبق ذكره تتأكد لنا مشروعيّة هذا العلم عند دي سوسير على الرّغم من عدم وجوده آنذاك.

وفي هذا الصّدد نجد الدّكتور **أحمد عزوز** يصرح:« وهكذا نستنتشف أنّ دي سوسير كان مدرسة قائمة بذاتها، فقد ملأ الدنيا، وفتن الناس وشغلهم بآرائه وأفكاره التي لم تعش في باريس وجنيف فحسب، وإنّما سافرت إلى أصقاع الدنيا وأصبحت منهل الدّارسين والباحثين، فتجلت في أكثر من مدرسة لسانيّة، ولدى أكثر من متخصص، بل أصبح اليوم من اللامنهج واللامعقول الكتابة في كثير من العلوم الإنسانيّة دون ذكر مصطلحاته، هي تلك العبقرية الحقّة»[1].

من خلال هذا القول يتبيّن لنا أنّ النظريّات النقديّة الأدبيّة معظمها ساهمت في ظهور المبادئ التي أرساها دي سوسير، فهي بمثابة المحرك للدّارسين والباحثين في الحقل النّقدي بعده، وهذا ما أدى إلى ظهور منهج يطلق عليه (السيميولوجيا)، ووصفه بالمدرسة دليل على استيعابه لما فاته، وما عاصره ولما نهله من مشارب مختلفة أمثال: **بوداون كورتيناي، ودانتي** و**شارل ساندرس بيرس**، و**إيميل دوركهايم.**

---

[1] أحمد عزوز، المدارس اللّسانيّة (أعلامها، ومبادئها ومناهج تحليلها للأداء التواصلي)، دار الأديب للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، دت، ص106.

إذن فحتميّة وجود هذا العلم عند سوسير لا نقاش فيها على الرغم من أنّ الألسنيين يرون عكس ذلك، وكأنّه يدخل في صراع جديد معهم بعد دخوله في صراع مع النحويين، من خلال دراستهم للّغة من زاوية معينة، فنحن نملك كمًا هائلا من الدّراسات التاريخية، ولكنّنا بحاجة إلى دراسة جديدة؛ أي تدرس اللّغة في آنها وفي لحظتها ولذاتها، وفي قدراتها الخلاقة.

وعليه يتجلّى لنا بوضوح البعد السيميولوجي عند دي سوسير، حيث نجده يعتبر ينطلق من ثنائيّاته الألسنيّة، ويتعامل مع النصّ كدليل أدبي، وبالتالي ينطبق عليه نفس ما ينطبق على الدّليل الأدبي، فالسيميولوجيا عنده ذات بعد ألسني محض، ولذلك لمّا ندرس نصا أدبيا سواء كان شعرا أم نثرا، فإنّنا نبحث عن الأبعاد الجماليّة الكامنة فيه، فهو وحدة سيميولوجيّة كبرى يتضمن وحدات سيميولوجيّة صغرى بدءا بالحرف مرورا للكلمة، وصولا للجملة، ولذلك نستطيع من خلال هذه الثلاثيّة أن نشرح نصا، ونعرف بعده السيميولوجي.

وفي الفترة التاريخية التي كان فيها العالم اللّغوي السويسري فرديناند دي سوسير يصوغ تصوره الجديد للسانيات، حيث كان يسعى لتأسيس علم جديد يطلق عليه السيميولوجيا (Sémiologie)، ظهر في أمريكا الفيلسوف شارل ساندرس بيرس (1839-1914م)، الذي أخذ ينحت من جهته في سبيل إنجاز تصور خاص به، فانطلق من أسس إبستيمولوجيّة مغايرة وخرج بتصور آخر لهذا العلم أطلق عليه تسمية سيميوطيقا(Semiotics)،

والسّيميوطبقا عنده لا تنفصل من جهة عن المنطق باعتباره القواعد الأساسيّة للتفكير والحصول على الدّلالات المتنوعة، ولا تنفصل من جهة ثانيّة عن الفينومينولوجيا باعتباره منطلقا صلبا لتحديد الإدراك وسيروراته ولحظاته[1].

وقد اقتصر بيرس على دراسة الجانب التطبيقي على عكس دي سوسير الذي ركّز على الجانب النّظري، وتوقّف عند حدود الجملة، ودرس العلامات اللّغوية فقط، فبيرس يدرس العلامة اللّغوية وغير اللّغوية ولقد ارتبطت نظريّته بالفكر المسيحي، أمّا دي سوسير فنظريته مبنية على الثنائيات.

وبذلك يمكن القول إن السيميوطيقا عند بيرس قد ارتبطت بالمنطق على نطاق واسع، وهو يؤكد الرأي بتعريفه لها بقوله: «... ليس المنطق بمفهومه العام إلاّ اسما آخر للسيميوطيقا، والسيميوطيقا نظريّة شبه ضروريّة أو نظريّة شكليّة للعلامة»[2]، ومعنى ذلك أن المنطق يتجلّى في العلامة من خلال العلاقة بين الدال والمدلول، وهذا ما ظهر في قوله (نظرية ضروريّة)؛ أي هناك شيء يأمر بفعل شيء، إذن السيميوطيقا في نظر بيرس يمكن تسميتها منطق العلامة أو المنطق الذي يدرس العلامة.

وفي هذا الصدّد يقول **سعيد بن كراد**: « بل هناك من ذهب إلى أبعد من ذلك ورأى أنّ فلسفة كانط تبشيرا بسيمائيّات قائمة الذات، فالتمييز الذي يقيمه كانط بين الأحكام التحليلية

[1] سعيد بن كراد، السيميائيّات (مفاهيمها وتطبيقاتها)، ص87.

[2] فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، ص17.

والأحكام الترتيبية يتضمن نظرة سيميائية، كما أنّ كتابه (الأنثربولوجيا) يحتوي على نقاش خاص بنظريّة العلامات، أمّا كتابه (المنطق) فيمكن قراءته اعتمادا على مفاهيم من طبيعة سّيميائية»[1]. وهنا يقرّ سعيد بن كراد بأهميّة هذه الأصول، ونقصد(فلسفة **كانط**)المتمثلة في كتابيه (الأنثروبولوجيا والمنطق) كما يشير إلى دورها في تحديد الهويّة المعرفيّة للسّيميائيّات.

إذا المصطلحان (سيميولوجيا/سيميوطيقا) مترادفان في المعجم الموسوعي لعلوم اللّسان فكلمة سيميوطيقا Sémiotique التّي جاء بها الفيلسوف الأمريكي شارل ساندرس بيرس، والتّي تعود مرجعيّتها إلى المنطق هي مرادفة لكلمة سيميولوجيا Sémiologie التي جاء بها العالم السويسري سوسير والتي تعود مرجعيّتها إلى اللسانيات، فهما وجهان لمفهوم واحد، وموضوعهما هو دراسة الأنظمة العلاميّة المختلفة، اللّغوية منها وغير اللّغوية. إذن نظرة دي سوسير مبنيّة على تصور ثنائي، أمّا بيرس فتصوره ذو بعد ثلاثي، فالعلامة عنده تتكون من: ماثول (دال)، وتعبير(مدلول)، وموضوع (مرجع خارجي).

وبذلك نستخلص ممّا سبق ذكره أنّ بعض الدّارسين الغربيين وقعوا في إشكاليّة اختيار المصطلح المناسب لهم، فمنهم من آثر (السيميولوجيا) ذات الطرح المعرفي الأوروبي، ومنهم من فضّل السيميوطيقا ذات الطرح المعرفي الأمريكي، إلاّ أنّ هذا الإشكال تم الفصل فيه، حيث تقرّر الاحتفاظ بالمصطلحين نظرا لجذورهما المعرفيّة الراقيّة.

---

[1] سعيد بن كراد، السّيميائيات (مفاهيمها وتطبيقاتها)، ص28.

استقبال النّقاد العرب الحداثيين للنظرية السيميائيّة:

بعد هذه الظروف التي نشأت فيها النظرية السيميائيّة في بيئتها الغربيّة نجدها تلاقي استحسانا ورواجا عند النّقاد العرب خلال القرن العشرين، الذي يصفه الدّارسون بالقرن الذّهبي للدّراسات النّقدية في الحقل النّقدي الغربي والعربي، نظرا للقفزة التي أحدثتها اللّسانيات في القرن العشرين، حيث غيّرت مسار النّقد الأدبي بعدما كان انطباعيّا، وتحوّل فيما بعد إلى نقد موضوعي له أسسه وقوانينه، ولم يخرج النّقاد العرب الحداثيون عن المفاهيم التي أرساها كل من دي سوسير، وبيرس في المبحث السيميولوجي.

ظهرت السيميولوجيا في الوطن العربي، عن طريق الترجمة، والمثاقفة، والتأليف، وكذلك من خلال البعثات العلمية، حيث قاموا بالدراسة على أيدي أساتذة في السيميولوجيا في الجامعات الغربيّة[1]، نذكر على سبيل المثال الناقد **عبد الملك مرتاض**، وهناك من يرى أنّ ظهورها الأوّل كان في المغرب العربي، ثم انتقلت فيما بعد إلى المشرق العربي، وبعد إطلاع النّقاد العرب الحداثيين على هذه النظرية سعوا إلى معرفة أهم أفكارها ومبادئها وآلياتها الإجرائية للأخذ بها، ففي البداية نجد تركيزهم منصبا على (التأليف والرسائل الجامعية، وكذلك كتابة ومقالات للتعريف بالسيميولوجيا: **حنون مبارك**، و**محمد السرغيني**، و**صلاح فضل**، و**محمد عبد المطلب**، و**جميل حمداوي**) أو عن طريق الترجمة: **محمد**

[1] ينظر، عبد العزيز السمري، اتجاهات النقد الأدبي العربي(في القرن العشرين)، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 1432-2011، ص 305.

البكري، و**أنطوان أبو زيد**، **وعبد الرحمن بوعلي**، و**سعيد بن كراد**، أو عن طريق التطبيق مثل: **محمد مفتاح**، و**عبد الفتاح كليطو**، **وسعيد بن كراد**، و**سامي سويدان**.[1]

لقد عانت السيميائيّة في الساحة النقديّة العربيّة من عدّة إشكاليّات بداية من تقبّل وجودها بصفتها معرفة لها استقلاليتها، ومنهج نقدي إجرائي، على الرغم من أنّ لها ملامح وبذور في التّراث العربي القديم، إلاّ أنّ هناك اختلافا بين مفهوميها في النظريات الغربيّة والتّراث العربي، هذا الاختلاف جعل النّقاد العرب الحداثيين يحتارون في الرغبة الخوض في تجربة نقدية حديثة كليا بعيدة عن تراثهم القديم، لذلك نجد أنّ الكثير من النّقاد العرب الحداثيين الذين قاموا بتطبيق النظريّة السيميائيّة على نصوص عربيّة يشيرون في أبحاثهم إلى حضور هذه الأخيرة في التّراث العربي القديم، وهذا لخوفهم من التقصير في الوفاء لهذا التّراث، وإعطاءه حقه الكامل من الدّراسة.[2]

ومن بين الإشكاليات التي لحقت باستقبال النظرية السيميائيّة في الساحة النقديّة العربيّة، والتي اختلفت من بيئة إلى بيئة نجد إشكالية الترجمة وتعددّ المصطلح، وفي هذا الصدّد يقول **آراء عابد الجرماني**: «لا تنفصل إشكاليّات استقبال السيمياء عن إشكاليّات استقبال المناهج النقدية الأخرى... ولاسيما تداخل مصطلحاتها ومفاهيمها، وتشابكها مع مناهج أخرى.»[3].

---

[1] ينظر، عبد العزيز السمري، اتّجاهات النّقد الأدبي العربي (في القرن العشرين)، ص305.

[2] ينظر، آراء عابد الجرماني، اتّجاهات النقد السيميائي للرواية العربيّة، دار الأمان، منشورات الاختلاف، لبنان، ط1، 1433-2012، ص71.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ويتبيّن لنا من القول أنّ عابد الجرماني يرى أنّ استقبال السيمياء في الساحة النّقدية العربيّة لا يختلف عن استقبال غيرها من المناهج الأخرى، ونجده يحصر إشكاليات الاستقبال في تداخل المصطلحات والمفاهيم، وتشابكها مع المناهج النقديّة الأخرى، ذلك أنّ جل المصطلحات التّي نتداولها في السّاحة النّقدية العربيّة هي مصطلحات مستوردة من الفكر النقدي الغربي، دخلت إلى الثقافة العربيّة وانتقلت محمّلة بحمولة مفاهيميّة غربيّة كانت نتيجة لاستقراء التراث الغربي، وممّا يلاحظ أنّ هذه الحمولة المفاهيميّة قد تمّ تجاوزها في الخطاب النّقدي العربي بإعمال المصطلح، وإخضاعه تعسّفا دون الاكتراث بظروف نشأته، والمحيط الذي اشتغل فيه.

ويمكن القول إنّ إشكاليّة المصطلح النّقدي السّيميائي التي حدثت عند دخول السيميائيّة عند العرب الحداثيين تعود إلى مجموعة من الأسباب يمكن حصرها فيما يلي:

- إشكالية نقل مصطلح Semiologie و Semiotics من اللّغات الأجنبية، حيث لا نجد تعريفا أو مصطلحا دقيقا له متفق عليه بين النّقاد العرب الحداثيين.

- اختلاف التكوين الفكري والعلمي لعدد من المترجمين لمصطلح Semiologie وSemiotics.

- الترجمة أحيانا تتم بصفة غير مباشرة بتوسط لغات أخرى من اللّغات المشهورة كالفرنسيّة والايطاليّة والانجليزيّة...، مثلا: في المغرب العربي كونهم يحسنون اللّغة الفرنسيّة كانوا

[1] آراء عابد الجرماني، اتّجاهات النّقد السيميائي للرواية العربيّة، ص71.

سبّاقين إلى تبني النظريّة السيميائيّة على عكس المشارقة، فقد اضطروا إلى التوسّط باللّغة الانجليزية لفهم كتب اللّغويين الفرنسيين أمثال دي سوسير، وتجدر الإشارة إلى أنّهم كانوا يتقنون اللّغة الانجليزية أكثر من اللّغة الفرنسية.

وكل ما سبق ذكره يوضحه النّاقد آراء عابد الجرماني في قول صريح له: «... وإشكالية المصطلح الناجمة من عدم الدقّة، والتداخّل الذي يمكن أن يحدث نتيجة عدم وضوح الرؤية، وغياب التعمّق في معرفة الخصوصيّة.»[1]، ويتضح لنا من خلال هذا القول إرجاع النّاقد إشكالية المصطلح السيميائي إلى جملة من العوامل منها: عدم الدّقة في الترجمة، وعدم وضوح الرؤية وغياب التعمّق في الخصوصية التي تحيط بكل مصطلح أثناء ظهوره في بيئته الغربيّة لأوّل مرّة.

مفهوم السيميائيّة عند النّقاد العرب الحداثيين:

لقد ارتبط مفهوم السيميائيّة عند النّقاد العرب الحداثيّين بالمفهوم الغربي الذي يفيد بأنّها: «علم أو دراسة العلامات دراسة منظّمة منتظمة.»[1]، سواء تعلق الأمر بالأوروبيين الذين فضلوا Semiologie إلتزاما بدي سوسير، أو الأمريكيين الذين انحازوا إلى Semiotics المتأثّرين بشارل ساندرس بيرس، وعليه فإنّ العرب الحداثيون خاصة أهل المغرب العربي، قد فضّلوا ترجمتها بــــ: السّيمياء، وفي هذا الصدّد يقول **ميجان الرويلي** و**سعد البازعي**:

---

[1] ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل النّاقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط5، 2007، ص177.

« أمّا العرب، خاصة أهل المغرب العربي، فقد دعوا إلى ترجمتها بـــ: «السّيمياء» محاولة منهم في تعريب المصطلح، والسيمياء مفردة حقيقة بالاعتبار لأنّها كمفردة عربيّة، كما يقول الدكتور **معجب الزهراني**: ترتبط بحقل دلالي لغوي ثقافي معها فيه كلمات مثل: السمة، والتسمية، والوسام، والوسم، والميسم، والسيمياء (بالقصر والمد والعلامة)»[1].

يتبين لنا من خلال هذا القول أم كلا من ميجان الرويلي وسعد البازعي يقران باكتفاء العرب بترجمة مصطلح السيمياءي، منحازين إلى تعريب المصطلح كما ذهب إليه معجب الزهراني، أين يظهر جليا بأنّ مفهوم السيميائيّة عنده ارتبط بالعلامة؛ أي دراسة العلامات وهذا لا يخرج عما جاء به الغربيون في مجال السّيمياء.

بالإضافة إلى مفهوم الزهراني للسيميائية نذكر مفهوم عبد الملك مرتاض لها باعتباره قطبا من أقطاب السيميائيّة في الوطن العربي، والذي سجّل لنفسه حضورا مميّزا في السّاحة النّقدية الجزائرية، حيث نجده يقول: « إنّ مفهوم السيميائية آت، كما هو معلوم من تركيب (س و م) الذي يعني، فيما يعني (العلامة) التي يعلّم بها شئ ما كالثّوب، وإنسان ما كالوشم، أو حيوان ما كمياسم القبائل العربية التي كانت تسم بها إبلها، ومن هذه المادة جاء لفظ «السيما» بالقصر و«السّيمياء» بالمد و«السّيمياء»[2].

---

[1] معجب الزهراني، في المقاربة السيميائية، علامات في النقد الأدبي، مج1، ع2، ديسمبر1991، ص143-163، نقلا عن: ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص177.

[2] عبد الملك مرتاض، نظرية النص الأدبي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2010، ص157.

ويتّضح لنا من القول أنّ مرتاض قد اصطنع لنفسه مصطلحا خاصّا به بقوله السّيميائيّة، حيث يرى بأنّ هذا المفهوم مرتبط بالعلامة، ويفسّرها بضرب أمثلة من الواقع: الثّوب علامة، الوشم علامة... تميّز صاحبها عن غيره- هذا في نظره- كما يعتمد على الجانب النّحوي ليثبت مصداقيّة مصطلحه، ونقصد بذلك رجوعه إلى المعاجم العربيّة كلسان العرب...

وكما ألفينا سابقا فإنّ sémiologie (سيميولوجيا)، وsemiotics (سيميوطيقا) بمفهومها الغربي كان لها صدى وحضور في النقد العربي الحديث على نطاق واسع، وهذا ما تبين لنا في مفهومي النّاقد معجب الزهراني وعبد المالك مرتاض، فكلاهما يرجع مفهوم السيميائية إلى العلامة، واتفاقهما على موضوع دراستها أي أنظمة العلامات، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى تأثر النّقاد العرب الحداثيين بالدّارسين الغربيين أمثال: دي سوسير، وشارلساندرس بيرس، وغريماس وغيرهم، وفي هذه القضية يقول عبد الملك مرتاض: «... والحق أنّ مصطلح السّيمائية التي كثيرا ما يقابله دون تدقيق المصطلحان الغربيان « Sémiologie, Semiology » و « Smiotique, Sémiotics » وهما آتيان من الأصل الإغريقي المركب « Sémiotike » هو من بلورة شارل بيرس»[1].

ولكن قولنا بتأثّر النّقاد العرب الحداثيين بالغرب في مجال السيميائيّة لا يعني بأنّهم لم يضعوا بصمة تحسب لهم، ومن ذلك جهود عبد الملك مرتاض وآخرين، فإذا تحدّثنا عن

[1] عبد الملك مرتاض، نظرية النص الأدبي، ص158.

جهود هذا النّاقد فأوّل ما يصادفنا خروجه عن المصطلح الغربي الذي كان وجهته الأولى في دراساته بتدارك الأمر وتعمّقه في البحث في الموروث العربي عن أصول المصطلح، واستقرّ أخيرا على مصطلح السيمائية متجاوزا بذلك ما أتى به النّقاد العرب الذين عايشوه، حيث يقول: « وقد لا حظنا فيما نسمع من الجامعيّين، أساتذة وطلابا أنّهم ينطقون «السِّيميائية»:«السِّمْيائية» اختصارا فيلحنون بالجمع بين ساكنين، وذلك لطول اللّفظ الذي يجعل الحنجرة تكابد في تقطيعه حتى يتقطع نفسها فيقع المحظور! من أجل ذلك نستعمل نحن صيغة «السِّيمائية» الآتية من «السِّيماء» وهي مرادف للفظ السِّيمياء»[1].

ويوضح القول المذكور أعلاه أنّ مرتاض رفض مصطلح السيميائيّة الذي كان شائعا في الوسط الجامعي بين الأساتذة والطلاب، وبسبب ذلك أنّ هذين المصطلحين ثقيلين على اللّسان، وفي نظره استعمالهما يؤدي إلى المحظور، كما يصرح في بقية القول بتفضيله السّيميائيّة التي أصلها آت من السيماء وهي مرادفة على حسب قوله للسّيمياء، فهو يعيب على السيميائيين العرب الحداثيّين اختيارهم أطول الألفاظ، ويقصد هنا السّيميائية أو السيميائيات....

ومن خلال ما سبق ذكره، نستنتج أنّ النّقاد العرب الحداثيين قد استفادوا وبشكل كبير من آراء وجهود النّقاد الغربيين أمثال: دي سوسير، وبيرس... كما خرجوا عنهم خاصة في

[1] عبد الملك مرتاض، نظرية النص الأدبي، ص158.

استعمال مصطلحات معينة، مثل: عبد الملك مرتاض الذي تبني منهجا تركيبيا، وذلك بالمزاوجة بين مجموعة من المناهج الحداثيّة.

من أعلام السيميائيّة في الوطن العربي:

عرفت الحركة النّقدية الحديثة رجة قويّة بعد تسرب النظرية السيميائيّة محمّلة بمبادئ ومفاهيم غربيّة، حيث تغلغلت بسرعة في الممارسات التحليليّة لنصوص شعريّة وروائيّة، وعلى إثر ذلك انكب عدد من النّقاد العرب الحداثيين على التّلقي النّظري والإجرائي التطبيقي لمعطيات هذه النظرية الجديدة، فأصبحت بذلك بمثابة موضة انبهر بها النّقاد العرب خاصة في منتصف السبعينيّات، ومن ثم أخذت تتأسس عوالم هذه النظرية من بوابة المغرب العربي لتمتد تدريجيّا إلى المشرق العربي، ويرجع ذلك إلى جهود بعض الأعلام التي تميزت في هذا الحقل، وقد حاولنا قدر المستطاع الإلمام بجل النّقاد العرب السيميائيين، ويمكن تصنيفهم إلى صنفين كالآتي:

أ- نقاد المغرب العربي:

لقد أسهم نقاد الجزائر والمغرب وتونس في إرساء آليات الدّرس السيميائي في المغرب العربي بصفة خاصة، وفي الوطن العربي بصفة عامة، ونذكر منهم: عبد الملك مرتاض، وعبد الحميد بورايو، ورشيد بن مالك، وعبد القادر فيدوح، والطاهر رواينية، ومحمد مفتاح، وعبد الفتاح كليطو، ومحمد الماكري، وسعيد بن كراد، وسعيد بوطاجين، وسعيد يقطين،

وحنون مبارك، وعلي العشي، وسمير المرزوقي، وجميل شاكر، وعبد السلام المسدي، ومحمد عبد المطلب.

ب- نقاد المشرق العربي:

لم تكن السيميائيّة حكرا على نقاد المغرب العربي فحسب، وإنّما واصل المد السيميائي طريقه إلى المشرق العربي، وبرز في هذا المجال مجموعة من النّقاد نذكر منهم: عبد الله الغذامي، وصلاح فضل، ومحمد عزام، وعادل الفاخوري، وسيزا قاسم، ومعجب الزهراني، وأنطوان أبو زيد، وفايز الدّاية، وعز الدّين إسماعيل، ومحمد ناصر العجيمي، ومحمد عناني، ونصر حامد أبو زيد، وجميل حمداوي، ومحمد خير البقاعي، ومحمود أمين العالم، ونبيل راغب[1]. وستكون لنا وقفة مع كل علم من أعلام النّقد السيميائي العربي على حدى بتحديد الاتّجاه الذي ينتمي إليه، وذكر المصطلح الذي اختص به في موقع متقدم من هذا البحث.

---

[1] ينظر، يوسف وغليسي، مناهج النّقد الأدبي، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1431-2010، ص101-105.

المبحث الثاني

اتجاهات السيميائيّة عند النّقاد العرب الحداثيين

ظهر اهتمام بالغ من طرف النّقاد العرب الحداثيين بالنظرية السيميائيّة، إذ وجدوا ضالتهم في التحليل بواسطتها، إلاّ أنّ مشكلة غياب استراتيجيات واضحة لأساسيّاتها التي نشأت عليها في الغرب ظلّت المشكلة الوحيدة، والعائق الأوّل في الاسترسال النّقدي السيميولوجي، حيث برزت جملة من الاتّجاهات في الساحة النقديّة العربيّة، ولم تخرج عما عرف من اتجاهات في الحقل النّقدي الغربي، أين اختص كل من ناقد عربي بالاتّجاه الذي شغله، ولقد ارتأينا –بداية- هذا الموضوع من البحث أن نسلّط الضوء على اتجاهات النّقد السيميائي الغربي، وهذا ما ثبت عن **مارسيلو داسكال Marssilo dascal** في كتابه (اتّجاهات السيميولوجيا المعاصرة)، حيث قسّمها إلى اتجاهين رئيسيّين هم:

أ- <u>المدرسة الفرنسية (مدرسة باريس):</u>

انبثقت هذه المدرسة عن دي سوسير ويمثلها كل من **بويسنس Bouisens**، و**بريتو Brito**، و**جورج مونان George Monan**، و**رولان بارث Roland Barth**، و**جوليا كريستيفا Julia Kristeva**، و**جوليان ألجيرداس غريماس Julian Algerdas Greimas**.

ب - المدرسة الأمريكية:

انبثقت هذه المدرسة عن شارلساندرس بيرس يمثلها كل من: **موريسMauris**، و**كارناب Carnab**، و**سيبوك Sbook**.[1]

ولا يمكن حصر هذه الاتّجاهات في الاتّجاهين المصرح بهما من قبل الدّارس **مارسيلو داسكال**، فقد تعدّدت إلى عدة اتجاهات بحسب فهم الدّارسين الغرب لها والعرب بصفة خاصة، وفي هذه القضية يمكن أن نستشهد بما أتى به النّاقد **حنون مبارك** في كتابه (دروس في السيميائيّات)، حيث يفضل تقسيمها إلى: سيميولوجيا التواصل، سيميولوجيا الدّلالة، سيميوطيقا بيرس، كاسيزر، سيميولوجيا الثقافة[2]، ومن هنا يتبين لنا أنّ آراء النّاقد المغربي حنون مبارك كانت موافقة لما كان رائجاً عند الغرب، وهذا ما يؤكد لنا عدم خروج النّقاد العرب الحداثيين عما جاء به الغرب.

بعد أن شاعت هذه الاتّجاهات في الساحة النّقدية الغربيّة، كان لها حضور مميز في دراسات النّقاد العرب السيميائيّين، وفي هذا الصدّد يقول الباحث **محمد مكاكي**:« النشاط السيميائي يمكن تقسيمه إلى اتّجاهين، اتّجاه يركز على حياة العلامات في النص، ومعالجتها معالجة شكلانيّة تشبه إلى حد بعيد ما قام به رواد الشكلانيّة البنيويّة، والنّقد الأنجلو ساكسوني، من اعتبار النص كيانا مغلقا على نفسه لا يُحيل خارج ذاته، واتّجاه ثاني يؤكد

[1] بنظر، أحمد أمين بوضياف، استراتيجية البناء العاملي وديناميكيته في الخطاب الروائي (مدينة الرياح لموسى ولد بنو نموذجا)، جامعة الجزائر، 2006-2007، ص18.

[2] ينظر، حنون مبارك، دروس في السيميائيات، دار توبقال، الرباط، دط، 2000، ص83.

على أهميّة القارئ في العملية النّقدية، ويتصل اتصالا وثيقا بالتفكيكية ونظريات القراءة.»[1]، ويؤكد هذا القول أنّ النّشاط السيميائي في الوطن العربي انقسم إلى اتّجاهين هامين، الأوّل يرتكز في مقارباته للنصوص الأدبيّة على النّظرة المغلقة؛ أي الاكتفاء بالنّظر إلى النص الأدبي في حد ذاته دون الاهتمام بما يحيطه من سياقات خارجية، وهنا نجده يوافق النظرة البنيوية الشكلانية، أمّا الاتّجاه الثاني فسينفتح على النص، ويحرره من قيود السيميائيّة الصارمة بالاعتماد على التفكيكيّة ونظريات القراءة والتّأويل.

وقد تبني كل ناقد من النّقاد العرب الحداثييّن اتجاها خاصا به، واختار لنفسه مصطلحا ينتمي به، ويظهر توظيفه جليّا في مؤلفاته التي اختصت بالحديث عن النظرية السيميائيّة، وتجدر الإشارة إلى أنّ اختيار هذه الاتّجاهات كان راجعا بالدّرجة الأولى إلى المرجعيات الفكريّة الغربيّة، حيث كانت بمثابة الأرضيّة الخصبة التي اتكأ عليها هؤلاء النّقاد لبناء صرح مشروعهم النّقدي في الساحة العربيّة.

ولنؤكد ما سبق ذكره، عمدنا إلى التفصيل في من ساهموا في إبراز هذه الاتّجاهات بشكل متميز من خلال مجهوداتهم في هذا المجال، فإذا جئنا إلى الاتّجاه الفرنسي(مدرسة باريس) الذي مثله كل من: غريماس، وكورتيس، وجوليا كريستيفا، ورولان بارث[2]، حيث كانوا وجهة للنّقاد العرب الحداثيّين من خلال استثمار أفكارهم وآلياتهم الإجرائيّة، وهذا ما

---

[1] محمد مكاكي، التجربة النّقدية الجزائرية المعاصرة، دار جليس الزمان للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2014، ص138.

[2] ينظر، أحمد أمين بوضياف، استراتيجية البناء العاملي وديناميكيته في الخطاب الروائي(مدينة الرياح لموسى ولد بنو نموذجا)، ص18.

ظهر جليا في مؤلفاتهم، وأحسن من مثّل هذا الاتّجاه: عبد الملك مرتاض، وعبد الحميد بورايو، ورشيد بن مالك، وعبد القادر فيدوح، ومحمد مفتاح.

1-النّاقد عبد الملك مرتاض:

يُعتبر **عبد الملك مرتاض** من النّقاد الأوائل في الوطن العربي الذي تبنى المناهج النّقدية الحديثة بصفة عامة، والنظرية السيميائيّة بصفة خاصة، حيث قد نجده استثمر الآليات الإجرائيّة للنظرية السيميائيّة الغربيّة لكل من: غريماس، وكورتيس، وتجسد ذلك في مقارباته السيميائيّة للنصوص الأدبيّة حديثة كانت أو قديمة، وخير مثال على ذلك ما ورد في (التحليل السيميائي للخطاب الشّعري) الذي خصّص فيه فصلا عنونه بــ: تحليل بالإجراء المستوياتي لقصيدة شناشيل ابنة الحلبي لبدر شاكر السياب[1]، وفي هذه الدّراسة اقترح تقسيم هذه القصيدة إلى ثلاثة مستويات، ودرس كل مستوى على حدى، ففي المستوى الأوّل تطرق إلى: التّشاكل والتّباين في لغة الشّعر لدى السّياب، أمّا المستوي الثّاني فعنونه بــ: الحيّز والتحيّز في لغة الشّعر لدى السّياب، والمستوى الثالث خُصّص للتّحليل بإجراءات المماثل والقرينة[2]، ويتبين لنا مما سبق ذكره أنّ عبد الملك مرتاض كان واعيا وملما بالمفاهيم السيميائيّة التي أتى بها

[1] ينظر، عبد الملك مرتاض، التحليل السيميائي للخطاب الشّعري، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2005، ص32.

[2] ينظر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

غريماس، خاصة في التّقسيم المستوياتي، ولم يكتف مرتاض بما جاء به هذا النّاقد، وإنّما اصطنع لنفسه، مصطلحا آخر مقابلا للتّشاكل وهو التّماثل[1].

أمّا فيما يخص قضيّة المصطلح بصفة عامّة، والمصطلح السيميائي بصفة خاصّة المصطلح النّقدي يرى أنّ: « كل حقل من الحقول المعرفيّة يصطنع مصطلحاته الخاصّة به، الموقوفة وذلك مثل التّخصصات العلميّة، والحرف والصناعات، والفنون على اختلافاتها.»[2]، وعليه حين لاحظ فوضى مصطلحية في هذه الحقول، آثر أن يصطنع لنفسه مصطلحات يتفرّد بها عن غيره في كتاباته.

لقد دأب مرتاض في دراساته الأولى على استعمال مصطلح (السِيمْيائيّة)، أمّا في دراسته المتأخرة فقد اصطنع لنفسه مصطلحا جديدا سماه (السِيمَائِيّة)، وتفرد به عن غيره من النّقاد العرب والجزائريين خاصة، وقد ذكر مرتاض جملة من الأسباب التي دفعته لاختيار مصطلح السيمائيّة، حيث تمثلت في: اللّحن الذي رآه أثناء نطق مصطلح سيميائيّة كما مرّ بنا، وأيضا طول مصطلح سيميائيّة نطقا ولفظا(كتابة)، وكذا وجود مقابلاتٍ للمصطلح الأجنبي في المعاجم العربيّة.[3]

---

[1] ينظر، عبد الملك مرتاض، التحليل السيميائي للخطاب الشّعري، ص14.

[2] ينظر، المرجع نفسه، ص21.

[3] ينظر، نور الدين دريم، آليات اصطناع المصطلح عند عبد الملك مرتاض، مجلة اللّغة والاتصال، جامعة وهران، الجزائر، ع 16جويلية2014، 136-136.

والشيء الذي نلحظه على النّاقد عبد الملك مرتاض أنّه لم يجعل نفسه حبيساً لأفكار الدارسين الغربيين، وإنّما تعدى ذلك إلى التنقيب في التّراث النّقدي العربي، وذلك إلى استيعابه للنظريات الغربيّة الحديثة محاولا تكييفها مع نصوص عربيّة تُراثيّة[1].

2-عبد الحميد بورايو:

يُعد النّاقد **عبد الحميد بورايو** من النّقاد الذين برزوا بقوّة في المجال النّقدي السيميائي في الساحة العربيّة، حين اختصت دراساته بالأدب الشعبي[2]، وسعيه إلى إخضاع النظرية السيميائيّة الغربيّة لهذه النصوص الرّاقية.

ويرى أنّ الدراسة النّقدية السيميائيّة لنص أدبي، وخاصة النص السّردي لا يمكن أن نحصرها بدراسته داخليا وفقط، إذ لا بد من الأخذ بالسّياق والظروف المحيطة التي تُساهم في بنائه، وفي هذه المسألة نجده قد تشرب من عدّة مفاهيم نقدية ترجع لـــ: غريماس وفلاديمير بروب، وذلك باعتماده على البناء الوظائفي في مقارباته السيميائيّة، ومن جوليا كريستيفا في إقحامها المنهج الاجتماعي في النّقد، وخاصة البنيويّة التكوينيّة، حيث ظهر استثماره لهذه المفاهيم من خلال ما أنتجه من الأعمال النّقدية فله مقالة بعنوان: (السرديّة والنظرية السيميائيّة)، حيث نقلها عن غريماس، وترجمته لكتاب (النظرية السيميائيّة مسار

---

[1] ينظر، عبد الملك مرتاض، التحليل السيميائي للخطاب الشّعري، ص145.

[2] ينظر، محمد مكاكي، التجربة النقدية الجزائرية المعاصرة، ص 186.

التوليد الدّلالي) لغريماس وكورتيس، ويقدّم في هذا الكتاب مبادئ السيميائيّات الشكلانيّة في صيغتها الفرنسيّة، والتي يصطلح على تسميتها بـــ: مدرسة باريس[1].

وظهر جهده كذلك في الجانب التّطبيقي من خلال دراسته السيميائيّة لقصة (الحمامة المطوّقة)، وكذلك قصة (دفاتر الطفولة) لعلي بوكحال[2]، ويتبين لنا من خلال هاتين الدراستين اعتماده في جل مقارباته السيميائيّة على ما أتى به: غريماس، وفلاديمير بروب، وجوليا كريستيفا، كما تجدر الإشارة إلى أنّ المصطلح الذي وظفه في أغلب مؤلفاته هو مصطلح السيِميائيّة[3].

3- رشيد بن مالك:

يُعتبر **رشيد بن مالك** من النّقاد العرب الأكثر اهتماما بالنظرية السيميائيّة، حيث عني بها تنظيرا وترجمة وممارسة، وفي هذا الصدّد ترجم مجموعة من الأفكار للسيميائيين الغربيّين أمثال: فريناد دي سوسير، وشالساندرس بيرس، وجوليا كريستيفا ورولان بارث، وجيرار جنيت، وغريماس، وهذا ما ظهر في كتاب (السيميائيّة أصولها وقواعدها) لميشال أريفي وآخرون، وترجمته لكتاب (السيميائيّة مدرسة باريس) لجان كلود كولي، وأيضا له

---

[1] ينظر، غريماس وكورتيس، النظرية السيميائيّة مسار التوليد الدّلالي تر: عبد الحميد بورايو، دار التنوير، الجزائر، ط1، 2013، ص 19.

[2] ينظر، محمد مكاكي، التجربة النقديّة الجزائرية المعاصرة، ص 184-185.

[3] ينظر، غريماس وكورتيس، النظرية السيميائيّة مسار التوليد الدّلالي تر: عبد الحميد بورايو، ص 19.

دراسة أخرى (البنيّة السرديّة في النظريّة السيميائيّة)، وقد خصص مبحثا في هذا الكتاب شمل السيرة الذاتيّة والعلميّة لغريماس[1].

ولم يقتصر جهده في مجال التّنظير والترجمة، وإنّما سجل حضورا في الجانب الإجرائي، وقد ظهر جليا في ثلاث مقاربات سيميائيّة: قصة العروس لغسان الكنفاني، وقصة عائشة لرضا حوحو، وسيميائيّة الفضاء في رواية ريح الجنوب لابن هدوقة[2]، وقد ارتبط اسمه بمصطلح السيميائيّة[3].

4- عبد القادر فيدوح:

سجل النّاقد **عبد القادر فيدوح** حضورا بين النّقاد العرب الحداثيين، حيث تبنّى النظرية السيميائيّة الغربيّة لبناء صرح مشروعه السيميائي في الوطن العربي، من خلال هضمه لمجهودات غريماس خاصة في المربع العاملي الذي يُعتبر من أبرز الآليات السيميائيّة، وقد جسّد إجراءات التحليل السيميائي بتحليل نص شعري قديم للشاعر بكر بن حماد[4]، إلا أنّه قد وقع في خلط مصطلحي، حيث وظف في كتاب واحد مصطلحين للدّلالة على مفهوم واحد، وهما«السيميائيّة» و«الدّلائليّة»[5].

---

[1] ينظر، بشير تاوريريت، الحقيقة الشعرية على ضوء المناهج النّقدية المعاصرة (دراسة في الأصول والمفاهيم)، دار عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 1431-2010، ص 138-139.

[2] ينظر، محمد مكاكي، التجربة النقديّة الجزائرية المعاصرة، ص 178.

[3] ينظر، المرجع نفسه، ص171.

[4] ينظر، م نفسه، ص نفسها.

[5] ينظر، عبد القادر فيدوح، دلائليّة النص الأدبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، 1993، ص63.

5- محمد مفتاح:

يعتبر **مولاي علي بوخاتم** النّاقد **محمد مفتاح** واحد من النّقاد الذين لم يتردّدوا في التشرب من المصطلحات السيميائيّة لدى الغرب، من أوروبا ومن الولايات المتّحدة الأمريكيّة، حيث يدعو إلى الحرص على نقل المصطلحات بأصولها ليكون نقلها نقلا سليما من بيئتها إلى البيئة العربيّة، وحتى لا تؤثّر سلبًا على فهم واستيعاب المتلقي[1].

ولقد بنى النّاقد محمد مفتاح مشروعه النّقدي خاصة في المجال السيميائي على جملة من المرجعيات الغربيّة، وفي هذا الصدّد يقول بوخاتم: «... فإنّ محمد مفتاح في مساق البرهنة على اعتماده علماء اللّسانيات، أعلن إفادته في كثير من الأفكار من غريماس، وجيرار جنيت، وميتران، وكأنّ هذا مبررًا كافيًا له للأخذ بأطراف كل النظريات والمفاهيم مجتمعة، معتبرا نموذج "غريماس" بإجراءاته وتصوراته أقرب إلى تصورات "فلاديمير بروب" و"كلود ليفي شتراوس" و"هلمسلف"، كما تأثّر بكبار الدّارسين الشكلانيين الرّوس.»[2].

ونستخلص من هذا القول إنّ بوخاتم قد عدّد لنا مختلف أفكار الدارسين الغربيين، والتي استثمرها محمد مفتاح، وكانت بمثابة اللّبنة التي بنى من خلالها مشروعه النّقدي السيميائي، ونخص بالذكر: غريماس، وجيرار جنيت، وفلاديمير بروب، وكلود ليفي شتراوس،

---

[1] ينظر، مولاي علي بوخاتم، مصطلحات النقد العربي السيمياءوي (الاشكالية والأصول والامتداد)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2005، ص 133.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وهلمسلف، كما استفاد أيضا من أفكار الشكلانيين الرّوس، وهنا يتّضح لنا مدى تفتّحه على حقول معرفيّة متعدّدة باختلاف الثّقافات سواء كانت أوروبية أو أنجلوساكسونيّة.

وقد كان محمد مفتاح واعيًا بأنّ النظرية النّقدية لا تقوم إلا بوجود مصطلح، وهذا ما جعله يُترجم جُملة من المصطلحات ويقدّمها بصور مختلفة نادرًا ما يعثر عليها في حقل الدراسات النّقدية العربيّة، ونذكر من هذه المصطلحات: سمة (signe)، وسيميائيّة (semiotique)، وأيقون (icône)، وتشاكل (isotopie)، واللا تشاكل (allotopie).

وقد أسس مفتاح لمصطلح السيميائيّة بالاعتماد على جملة من الكتب أبرزها: كتاب (محاولات في السيميوطيقا) الذي استمد منه النظرية الجيشطالتيّة والسيميوطيقا – اللّسانيات، وكتاب (سيميوطيقا الشعر لميشال ريفاتير)، فأخذ منه التحليل السيمائي للخطاب ونقله لبعض المصطلحات والمفاهيم[1]، كما استفاد من معجم غريماس وكورتيس وأخذ منه الأدوات الإجرائيّة، وكذا نقله لمفهوم التّشاكل عن غريماس[2]، وبهذا حقّق النّاقد محمد مفتاح ريادة في البحث السيميائي في الوطن العربي من خلال نهله وتفتُحه على مختلف الثّقافات الغربيّة، وهذا ما جعله يمتلك زادًا معرفيًا للرقي بالمشروع السيميائي، وتمثيله بجدارة في الساحة العربيّة.

---

[1] ينظر، محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط4، 2005، ص 19.

[2] ينظر، مولاي علي بوخاتم، مصطلحات النّقد العربي السيمياءوي (الإشكالية والأصول والامتداد)، ص 134.

أمّا الاتّجاه الأمريكي والذي مثّله كل من: شارل ساندرس بيرس، وأمبرتو إيكو، وآخرون كانت أفكارهم صدى لمجموعة من النّقاد العرب الحداثيين أمثال: محمد مفتاح، وسعيد بن كراد،... وغيرهم.

1- <u>محمد مفتاح</u>:

لقد تعدّدت الرّوافد المعرفيّة التي نهل منها محمد مفتاح مفاهيمه السيميائيّة، وهذا ما جعله يظهر في اتجاه غير الاتّجاه الأوّل (مدرسة باريس)، ألا وهو الاتّجاه الأمريكي، حيث نجده يصرح: « أنّ السيميوطيقا البيرسيّة هي من بين الأسس التي قامت عليها عمليّة الانتاج والتّلقي وتأويلها»[1]، ويتضح لنا من خلال هذا القول إنّ مفتاح يؤثر السيميوطيقا البيرسيّة، حيث يجعلها منفتحة على تعدّد الدّلالات في قراءة النصوص الأدبيّة، كما يظهر تأثّره ببيرس في المصطلح نفسه، ونجده يضع مقابلا للمصطلح بـــ: sémiotics السيميائيّة تارة[2] والسيميوطيقا تارة أخرى.

2- <u>سعيد بن كراد</u>:

لقد وضع سعيد بن كراد بصمة في المجال النّقدي السيميائي في الوطن العربي، وقام بترجمة جملة من المؤلفات نذك مثلها: (السيميائيّات والتأويل) مدخل إلى سميائيّات شارل ساندرس بيرس، و(التأويل بين السيميائيّات والتفكيكيّة) لأمبرتو إيكو، وقد تعرض سعيد بن كراد في (السيميائيّات مفاهيمها وتطبيقاتها)، إلى الحديث عن مفاهيم السيميائيّات عند دي

---

[1] مصطلحات النّقد العربي السيمياءوي (الإشكالية والأصول والامتداد)، ص134.

[2] ينظر، محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، ص 9-10.

سوسير باعتباره المبشر الأوّل لهذا العلم[1]، إلاّ أنّ اهتمامه كان موجها للفيلسوف الأمريكي شارل ساندرس بيرس[2].

أمّا في الجانب التطبيقي قام بقراءة سيميائيّة في ألبوم فوتوغرافي لمصور فوتوغرافي مغربي داوود أولاد السّيد[3]، وأكد أنّ السيميائيّة ليست حكرًا على النصوص الأدبيّة فقط، وإنّما تعدّت إلى دراسة الصور، ومما لوحظ على بن كراد في المصطلح الذي وظفه أنّه يورد جُملة من المصطلحات من بينها: سيميائيّات، سميوز.

وإذا جئنا للحديث عن مدرسة جنيف، والتي يمثلها فرديناند دي سوسير، وتأثيرها في النقاد العرب الحداثيين ذكرنا: صلاح فضل، وعبد الله محمد الغذامي.

1- النّاقد صلاح فضل:

يعتبر **صلاح فضل** من أبرز روّاد النظرية السيميائيّة، حيث كانت وما زالت أعماله حافزا قويا ومنبعا ينهل منه النّقاد الجدد الذين يريدون الغوص في دراسة هذه النظرية للاستفادة من مفاهيمها، ومحاولة تطبيق آليّاتها الإجرائيّة أثناء إقبالهم على دراسة النصوص الأدبيّة.

يمكن القول إنّ أوّل حديث عن النظرية السيميائيّة في النّقد العربي قد بدأ بظهور كتاب صلاح فضل الموسوم بــ: (نظرية البنائيّة في النّقد الأدبي) سنة 1977م، وعليه أصبح

---

[1] ينظر، سعيد بنكراد، السيميائيات (أصولها ومفاهيمها وتطبيقاتها)، ص 61.
[2] ينظر، المرجع نفسه، ص 87.
[3] ينظر، م نفسه، ص 159.

البحث السيميائي يزدهر تدريجيا في الثّقافة العربيّة [1]، فقد كان هذا الكتاب كتابا تعريفيا خصص لشرح وتبسيط مبادئ البنيويّة، وتفرعاتها السيميائيّة، وكان غرضه تقريب مفاهيمها إلى المتلقي العربي الذي كثرت عليه المصطلحات التي وضعت كمقابلات للمصطلح الغربي الواحد، فقدم جانبا في كتابه للحديث عن السيميولوجيّة، وكذا علاقتها بعلم اللّغة، ثم فصّل في المستويات السيميولوجيّة[2].

كما خصّص في كتاب آخر بعنوان (مناهج النّقد المعاصر) فصلا عنونه بالمنهج السيميولوجي، وتجدر الإشارة إلى أنّه أراد الاحتفاظ بطابع المحاضرات الشفويّة في تأليفه لهذا الكتاب، وقد بدا النّاقد في بداية هذا الفصل معرفا للمنهج السيميولوجي باعتباره منهجا من مناهج ما بعد البنيويّة، ورأى أنّ أوّل قضية تواجهه هي قضية المصطلح عند كل من دي سوسير، وبيرس مع التّطرق إلى أفكارهم السيميولوجيّة [3].

كما تحدث عن النّقاد والباحثين العرب وقسّمهم إلى ثلاثة اتّجاهات، فبعضهم يتجه إلى مدرسة جنيف مؤثرا مصطلح (سيميولوجيا)، والبعض الآخر يفضل مصطلح (سيميوطيقا)، أمّا الفريق الآخر فيسعى للبحث في التّراث العربي عن كلمات مناظرة لهذا المصطلح، ويقع اختيارهم على السّيمياء ويشتق منها السيميائيّة[4]، وقد خصّص هذين المؤلفين للجانب التنظيري فقط، وأمّا في (شفرات النص قراءة سيميولوجيّة في شعرية القص والقصيد) نجده

---

[1] ينظر، محمد مكاكي، التجربة النقدية الجزائرية المعاصرة، ص 124.

[2] ينظر، صلاح فضل، نظرية البنائية في النّقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1419-1998، ص 298-299.

[3] ينظر، صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2013، ص 96.

[4] ينظر، المرجع نفسه، ص 97.

يمزج بين الجانب النّظري والتّطبيقي وكان جهده منصبا نحو التّطبيق، حيث قسّم هذا الكتاب إلى قسمين أوّل تناول فيه ضمير الشّعر، ضمير العصر، وعنونه: إطلالة أولى على مملكة البياتي، إطلالة ثانية شجر اللّيل لصلاح عبد الصبور، كما تعرض إلى نماذج شعرية أخرى، أمّا القسم الثاني، فتناول فيه شعرية القص من نظام التشفير في أولاد حارتنا، وشعرية الحياة عند طه حسين[1].

وإذا أردنا الوقوف على جملة من المصطلحات التي وظفها هذا النّاقد في كتاباته، نجده يؤثر مصطلح سيميولوجيا[2]، وسيميولوجية[3]، كما وظف تعريفات لمصطلحات (علامة، تبادل، تركيب، شفرة)[4]، التي لها علاقة بالمجال السيميولوجي، مثله مثل النّاقد عبدالله محمد الغذامي الذي يستحسن هو الآخر مصطلح سيميولوجيّة، وتجدر الإشارة إلى أنّ عدم الإسهاب في الحديث عن هذا الأخير راجع إلى اتخاذنا إياه كنموذج في دراستنا التطبيقيّة.

ونستخلص مما سبق ذكره، أنّ كل ناقد عربي حداثي لم يظهر من العدم، وإنّما هناك أفكار وآراء ساهمت في ظهوره في الساحة النقديّة العربيّة نظرا لتعدّد المشارب المعرفيّة الغربيّة عنده خاصة في الجانب السيميائي، فقد تشرب نقادنّا من أعمال الدّارسين الغربيين أمثال: دي سوسير، وبيرس في الجانب النّظري، في حين تشربوا من غريماس، وجوليا

---

[1] ينظر، صلاح فضل، شفرات النص (دراسة سيميولوجية في شعرية القص والقصيد)، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، مصر، ط2، 1995، ص 4-9.

[2] ينظر، صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، ص 96.

[3] ينظر، صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، ص 298.

[4] ينظر، مناهج النقد المعاصر، ص 100-101.

كريستيفا، ورولان بارث باعتبارهم أوّل من أدخل النظريّة السيميائيّة إلى الممارسة النقديّة[1]، مما جعل أغلب النّقاد العرب يسيرون على دربهم، ولا يخرجون عنهم في مقارباتهم للنصوص العربيّة بشقيها النّثري والشّعري، كما اهتم آخرون وبشكل مباشر بنصوص أدبيّة قديمة، وسعوا إلى مقاربتها برؤى نقديّة حداثيّة تستلهم زادها من بؤرة هذه المناهج النقديّة الحداثيّة، ومن ذلك نجد النّاقد الجزائري عبد الملك مرتاض الذي برز بقوة في حقل السيمياء، حيث وُسمت دراساته بسمة مميزة تتمثل في مدى استيعابه للنظريات النقديّة الحديثة، وإلمامه في الوقت نفسه بالتّراث العربي القديم، وهذا ما ثبت حقًا في مختلف أعماله، وفي كثير من الأحيان نجده يمزج في آلياته الإجرائيّة بين السيميائيّة والتفكيكيّة؛ أي المزاوجة بين المناهج النقديّة في مقاربته للنصوص الأدبيّة نظرًا لقصور المنهج الواحد في دراسة العمل الأدبي بطريقة موضوعية.

وبعد اطلاع **يوسف وغليسي** على المجهود الذي قام به الباحث **عبد الله بوخلخال** في إحصائه للمصطلحات العربيّة المقابلة للمصطلحين الغربيين Sémiologie، وSémiotics قال يوسف وغليسي في هذا الصدّد: «... وقد سعينا – هنا- إلى تدارك ما فاته، وإضافة ما جد من ترجمات بعد صنيعه، فها لنا هذا الركام الاصطلاحي العربي المكدس أمام مفهومين أجنبيين متلاصقين....»[2].

[1] ينظر، محمد مكاكي، التجربة النقديّة الجزائرية المعاصرة، ص 135.

[2] يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي، ص 107.

ومن هنا يتبين لنا أنّ وغليسي لم يكتف بالكم المصطلحي الذي جاء به عبد الله بوخلخال، وإنّما أضاف إليه مجموعة من المصطلحات تمثلت في: السيميائيّات، السِيمائيّات، السيميائيّة، السيمائيّة، السيميوتية، السيميات، السيامة، السماتية، السيميّاء، علم السيمياء، السيميولوجيا، الساميولوجيا، علم السيمانتيك، علم السيميولوجيا، السيميوطيقا، السيميوتيكا، السميوتيكة، علم الرموز، الرموزيّة، علم الدّلالة، علم الدّلالات، الدلائليّة، الدلائليات، علم الدّلائل، علم الأدلة، علم الأدلة اللّفظية، الدلائلي، الدلاليّة، العلاميّة، العلاماتيّة، علم العلامات، علم العلاقات، علم الإشارات، نظرية الإشارة، الأعراضية، دراسة المعنى في حالة سنكرونية.[1].

ولم تكن النظرية السيميائيّة حكرا على نقاد المغرب العربي، وإنّما واصل المد السيميائي زحفه إلى المشرق العربي، حيث برز جملة من النّقاد من بينهم: صلاح فضل، محمد ناصر العجيمي، وغيرهم كثير.

[1] ينظر، يوسف وغليسي، مناهج النّقد الأدبي، ص107-108.

الفصل الثانـي

الموقف النّقدي عند عبد الله محمد الغذامي

المبحث الأوّل

الجهود السيميائيّة عند عبد الله الغذامي

نحن نعلم– باعتبارنا بحاثة مبتدئين في مجال النّقد الأدبي- أنّ الأدب بشقيه: النّثري والشّعري كان على مرّ العصور موضوعًا رئيسيًا للدّارسات النّقدية التي اختلفت باختلاف بيئات النّقاد، ومرجعياتهم الفكريّة، وقد سعى كل واحد منهم إلى إثبات جدارته في هذا الميدان بتوظيف مجموعة من المناهج لمقاربة النصوص الأدبيّة، وظل الأمر هكذا إلى أن تغير الطّرح، فما الذي يتغير لو تحول النّقد موضوعا للدراسات النّقدية؟.

هذا التساؤل المنهجي جعلنا نتخذ الدراسة التي قام بها **عبد الله الغذامي** كنموذج اخترنا له عنوان: دراسة الغذّامي السيميائيّة لقصيدة (إرادة الحياة) لأبي القاسم الشّابي، وسنحاول قدر المستطاع أثناء عرض هذه الدّراسة رصد الجهود السيميائيّة عند الغذامي بما فيها مفاهيمه النظرية السيميائيّة، وكذا المرجعيات التي استند إليها ودفعت به لتبني النظرية السيميائيّة، ومحاولة تطبيقها على قصيدة (إرادة الحياة) للشّابي، وأيضا سنحاول الإلمام بجهازه المصطلحي الذي وظفه على مدار هذه الدّراسة بالعودة إلى المرجعيات التي استقى منها، ثم نعرض موقفه من التّراث، ومدى استفادته منه، ومن العرب الحداثيين بصفة عامة، ومع التعريج على الآليات والمفاهيم الإجرائيّة التي اتبعها في تحليل قصيدة (إرادة الحياة) للشابي، والكشف في أخر هذه الدّراسة عن كيفية تعامله مع النظرية السيميائيّة، ومدى التزامه بها، ومبررات استعانة بمناهج أخرى، ومدى تبسيطه للآليات الإجرائيّة الخاصة بالنظرية السيميائيّة، ومحافظته في دراسته التطبيقية على خصائص هذه النظرية بصيغتها الغربيّة، ومدي تطويرها وفق رؤيته المشرقية الخاصة، وتطبيقها على نصوص عربية

خالصة، وأيضا استطاعة هذه النظرية المطبقة على قصيدة (إرادة الحياة) للشابي في إضاءة وإبراز خصوصيّة هذا النص، واستنباط مساهمة الغذامي في تأسيس وعي نقدي جديد في الخطاب المشرقي بصفة خاصة والعربي بصفة عامة، كل هذا وغيره سيتم الإشارة إليه انطلاقا من هذه الدّراسة.

1- استلهام عبد الله الغذامي من السيميائيّة العربيّة:

وقع النّقاد العرب الحداثيون في مشكلة تحديد مفهوم الحداثة، فاختلفت الرؤى والمفاهيم، بما فيها رؤية النّاقد عبد الله الغذامي القائل فيها: «... ومن هنا تصبح مسألة الحداثة إشكالية فكرية، لأنّها لم تستطي- بعد- تستقل من هيمنة الفرد، فصارت خاضعة لتحولاته الفكريّة وتقلباته النفسيّة، فاشتبكت في علاقات "وقتيّة" بها تخضع للتغيّر يوما عن يوم، وعلى أياد تتعدّد فتتنوع معها الرؤى.»[1]. ويتضح لنا من القول نظرة الغذامي إلى الحداثة قد اتجهت اتجاهين اثنين الأوّل يتعلق بالفرد كقولنا حداثة أدونيس، حداثة نازك الملائكة، والثاني يتعلّق بالوقت، كقولنا حداثة الخمسينات، وهذا يختلف عن حداثة السبعينات والثمانينات[2].

يرى عبد الله الغذامي أنّه لا يمكن الانطلاق من الحداثة، والانصياع وراء أفكارها دون أن يكون للنّاقد ترسبات تعود إلى الموروث العربي، حيث يصبح الموروث العربي هنا بمثابة الأرضية أو القاعدة التي يبني بها مشاريعه النّقدية في المستقبل، حيث يقول في هذا الصدّد: « ... وإنّما الجميع يسعون– أوّلا- إلى تحديد موقفهم من ثنائيّة (الموروث/العصر)

[1]عبد الله الغذامي، تشريح النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط2، 2006، ص10-11.
[2] ينظر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

قبل أن يطرحوا تعريفهم الخاص للحداثة، ممّا يعني وجود علاقة عضويّة بين الموروث بمرجعياته المختلفة "المتناقضة أحيانا"، وبين العصر بمعطياته المختلفة والمتناقضة أيضا.»[1].

إنّ هذا القول يؤكد ماقاله الغذامي سابقا في تعريفه للحداثة، حيث يرى وجوب تحديد الدّارسين لنظرتهم من مصطلحي الموروث والعصر قبل الغوص في تحديد مفهوم الحداثة، كما يؤكد على العلاقة الوثيقة بين الموروث وخلفياته، وكذلك العصر ومعطياته المتناقضة، وهذا يدل على ضرورة وجود توافق بين معطيات الموروث، ومعطيات العصر لدى أي ناقد.

يؤكد هذا الكلام عدم استقلاليّة الغذامي عن موروثة العربي، رغم انفتاحه على الدّراسات الغربيّة الحديثة، وقد عالج في كتابه (تشريح النص) اختلاف النّقاد حول تحديد مفهوم واحد للحداثة، وأرجعه إلى سبب رئيسي ألا وهو الاختلاف في المصادر التي تشرب منها هؤلاء النّقاد سواء كانت من الموروث أو ممّا عاصروه، وهذا ما يؤدي إلى عدم الاتفاق، واختلاف الرؤى من ناقد لآخر.

لقد أكّد عبد الله الغذامي على مشروعيته الأخذ من الموروث، ويرى أنّه قوة لاشعوريّة، حيث تبقى مغروسة بداخلنا تحركنا وتطبعنا بطبعها، ولا يمكن التخلي عنها بأيّة طريقة من الطرق[2].

[1] عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص11.
[2] ينظر، المرجع نفسه، ص13.

نظر الغذامي للموروث نظرة مغايرة، حين اعتبر الثابت الذي لا يمكن تغييره ولا فصله عن أي ناقد، فهو بمثابة الروح التي لا تنفصل عن الجسد، ومن جهة أخرى يصرح بوجود متغيرات بجانب الثوابت، وهذه المتغيرات تتغير من عصر لآخر، ولقد مثل الغذامي للثوابت بالأدب الفصيح، وإلى المتغيرات بسلسلة من الصفات المتحوّلة كنظام السّجع... إلى أن خلص إلى الحداثة: « هي معادلة إبداعيّة بين الثابت والمتغيّر... فهي تسعى إلى صقل الموروث، لتفرز الجوهر منه... وتصبح بذلك طورا في نمو الموروث لكن دون أن تكبّله أو تقيّده.»[1] ، والمقصد الذي كان يسعى إليه الغذامي من خلال عرضه لمسألة الحداثة هو تأكيد ضرورة أن يكون لكل ناقد مصادر خاصة به سواء استمدّها من الموروث العربي أو من مصادر غربيّة معاصرة لزمانه.

وإذا جئنا لتتبع جهود عبد الله الغذامي النظرية وقوفا عند استلهاماته، وخلفياته التي اعتمدها في بناء صرح مشروعه النّقدي بصفة عامة، والسيميائي بصفة خاصة ألفيناه يعود إلى أراء الدّارسين العرب على اختلاف مشاربهم مزاوجة مع ما وصلت إليه النظريات الحديثة في بيئتها الغربيّة، وبين هذا وذاك صنع عبد الله الغذامي نفسه محاولا إيجاد منهج يتناسب مع تصوّراته. ويسنده في مقاربته للنصوص الأدبيّة العربيّة.

لقد استعان عبد الله الغذامي بآراء أبي حامد الغزالي صراحة لشرح ما جاء به اللّغوي فرديناند دي سوسير أثناء حديثه عن العلاقة القائمة بين الدال والمدلول، حين يقول: « ...

[1] عبد اللّه الغذامي، تشريح النص، ص13.

وقد يحسن بنا هنا أن نستعين بأبي حامد الغزالي لإثراء فكرتنا عن علاقة الدال بالمدلول»[1]، وهذا ما يثبت فعلا عودة النّاقد إلى الإشارات التي جاء بها أبو حامد الغزالي في حديثه عن عناصر الدّلالة الأربعة: الوجود العيني، والوجود الذّهني، والوجود اللّفظي، والوجود الكتابي[2]، وقد بدى في هذا التوضيح مستفيدا وبشكل كبير من أفكار أبو حامد الغزالي.

وبعد عودة الغذامي لقول أبي حامد الغزالي وشرحه بإسهاب للمحاور الأربعة، نجده يفضل هذا الشرح عما سواه في هذه القضية، وبهذا فقد سبق أبو حامد الغزالي - على حسب رأيه- من أتوا بعده خاصة دي سوسير بزمن طويل[3]، وبذلك يعطي عبد الله الغذامي الأسبقية لأبي حامد الغزالي ويشيد بأعماله، حيث اعتبرها أحسن مقارنة بما وصلت إليه الدّراسات الغربيّة الحديثة، وقد استنتج أنّ حديث الغزالي عن هذه المحاور وشرحه لها تتناسب مع ما عُرف عند دي سوسير بالإشارة، لكنّه لم يصرح بها كما فعل دي سوسير، لذلك أشاد بما فعله أبو حامد الغزالي وجعله في الصدارة.

كما تحدّث عن مفهوم الاعتباطيّة لدى أبو حامد الغزالي، حيث علّل مصطلح الإشارة بقوله:« ... وخصص باسم المستعار لأنّ العارية لا تدوم فهي تتحول دائما لإشارات حرّة، فالكلمة تُستعار والمستعار نفسه يُستعار.»[4] ، ويعني هذا القول إنّ اللّفظ إذا استخدم خارج سياقه المعجمي المتواضع عليه يصبح قابلا للتغير من قارئ لآخر، فالقارئ يصبح مالكا

---

[1] عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير(من البنيوية إلى التشريحية نظرية وتطبيق)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط6، 2006، ص43.

[2] ينظر، المرجع نفسه، ص44 .

[3] ينظر، م نفسه، ص نفسها.

[4] م ن، ص47.

لناصية الكلمة بمجرد استعمالها لها، ولتوضيح مفهوم الاعتباطية، مثّل لنا عبد الله الغذامي« بالديناصور الذي زال عن وجه الأرض، ولكن الكلمة الدّالة عليه لم تمت معه»[1]. وكذلك جاء بمثال آخر وهو: « القهوة كانت تدل في الجاهلية على الخمرة، وجاء الإسلام وحرم الخمرة، ولكن الكلمة تحولت لتدل على الشّراب المعروف، وصار من غير المستنكر أن يقف المسلم في المسجد، ويقدّم القهوة للمصلين»[2] ، وقد استعان الغذامي في شرحه لهذين المثالين بمعجم (الصحاح) للجوهري، وهذا يثبت مدى استلهام النّاقد من الموروث، وخاصة المعاجم العربيّة التي تعد أمهات الكتب، حيث اعتبرها زاده المعرفي الذي يشرح وينور به أفكاره، ولتوضيح الفكرة أكثر يمكن إيراد مثال: كلمة قاطرة؛ كانت الكلمة في الجاهلية تطلق على النّاقة التي تقود القافلة ثم تحوّل مدلولها ليدل على العربة الأولى التي تجر القطار.

لقد استشهد عبد الله الغذامي في مقام أخر بما جاء به ابن سينا في شرحه لمسألة الاعتباطية، حيث يقول: « إنّ اللّفظ بنفسه لا يدل البتّة، ولولا ذلك لكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه، بل إنّما يدل بإرادة اللاّفظ، فكما أنّ اللاّفظ يطلقه دالا على معنى كالعين على الدينار، فيكون ذلك دلالته كذلك إذا أحلاه في إطلاقه عن الدّلالة بقي غير دال. »[3]، وقد أشار عبد الله الغذامي إلى هذه المسألة التي تعرض لها ابن سينا في كتابه (الشفاء المنطق)، حيث يؤكد في هذا القول على أنّ اللّفظ لا يدل بالضرورة على المعنى، فحسب رأيه إذا سلمنا

---

[1] عبد الله الغذامي، الخطيئة والتّكفير، ص46.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] م نفسه، ص47.

أنّ لكل لفظ معنى خاص به، لا يمكن أن نجد انزياحات في كلام الإنسان، ونقصد بالانزياحات ما نصادفه من استعارات وتشبيهات....

ويرى الغذامي أنّ هذه المسألة هي التي جعلت كلام العرب في القديم مبني على طاقة تخييليّة، وهنا استشهد النّاقد بقول المبرد عن كلام العرب في كتابه (الكامل): « والتشبيه أكثر كلامهم »[1]، وهذا تصريح حسب رأي الغذامي يؤكد أنّ أكثر كلام العرب مبني على التشبيه، ولا ضرورة لأن يرتبط لفظ معين بمعنى معين، ويظهر جليا ثناء عبد الله الغذامي على ما جاء به العرب القدماء أمثال: أبو حامد الغزالي، وابن سينا، والمبرد، والجوهري، حين يرى أنّ الأفكار الموجودة في الموروث العربي لا يمكن الاستغناء عنها، فهي بمثابة الهوية التي يحملها كل ناقد، وهذا لا يعني توقفه عند حدود الموروث وفقط، وإنّما حاول الرجل قدر المستطاع صقل هذا الموروث من خلال تفتحه على مختلف النظريات التي ظهرت في البيئة الغربيّة آنذاك.

2-استلهام عبد الله الغذامي من السيميائيّة الغربيّة:

لقد انطلق عبد الله الغذامي عند حديثه عن السيميولوجيا من جهود علمين بارزين كان لهما دور كبير في بروز هذه النظرية وتطورها، ونقصد بذلك: دي سوسير، وبيرس، واعتبر انطلاقة دي سوسير لغوية على عكس بيرس الذي بنى نظريته على الفلسفة[2].

---

[1] أبو عباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر(المبرد)، الكامل، تحقيق: زكي مبارك، دار المعارف، القاهرة، ج3، دط، 1936، ص 818.

[2] ينظر، عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص42.

وقد ارتكز الغذامي على نص صريح يعود لفرديناند دي سوسير يثبت تأثره الكبير به، وهذا النص الوارد في كتابه (cours de Linguistique générale)، وقد بدى عارفا بحياة هذا العلم، وظروف تأليفه لهذا الكتاب، ومفاد نص دي سوسير الحديث عن علاقة اللّغة بالسيميولوجيا، يقول دي سوسير:« اللّغة نظام من الإشارات التي يُعبَّر بها عن الأفكار، ولذا فإنّها تشبه نظام الكتابة...»[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا القول قد تم التّطرق إليه بالتفصيل في الفصل الأول[2]، ويرى الغذامي أنّ هذا التعريف قد صار منطلقا، وأرضية لكل باحث في مجال السيميولوجيا، وهذا ما يؤكد إقرار الغذامي بجهود العالم السويسري دي سوسير، حيث اعتبره قبلته الأولى التي يهتدي بواسطتها إلى دراسته النّقدية.

وقد واصل الغذامي عرضه لقول دي سوسير المتعلق بتنبّؤ بعلم يدرس حياة الدّلائل في صلب الحياة الاجتماعية يكون أعم من اللّسانيات[3].

والسيميولوجيا من منظور الغذامي ترتكز على ثلاثة مكونات العلامة (Index) التي تحيل إلى علاقة الدال بالمدلول السببيّة مثل: الدخان علامة على النار، والمثل (Icom) الذي تقوم العلاقة فيه على التّشابه مثل: التّمثال مثل المنحوت، والإشارة (Sign) التي فضلها دي سوسير، وتكون العلاقة فيها اعتباطية (بين الدال والمدلول)، وعرض الغذامي مقابلها في لغة بيرس الرمز، وقد ظهر النّاقد منحازا إلى دي سوسير من خلال تفضيله لمصطلح إشارة،

[1] عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص 41.

[2] ينظر، الصفحة 28/26من هذه المذكرة.

[3] ينظر، عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص43.

وهذا ما يتبين في قوله: « والذي يهمّنا هنا هو الإشارة وهي تتكون من (دال) هو الصورة الصّوتية (ومدلول) وهو المُتصور الذّهني لذلك الدال.»[1].

وقد تشرب عبد الله الغذامي من عدّة أفكار سيميائيّة ظهرت في البيئة الغربيّة بعد ما جاء به فرديناند دي سوسير، وهذا ما يؤكده **محمد عزّام** في قوله: « ومن هنا فإنّنا نجده يقتبس في آن واحد من ياكوبسون اللّغوي، ومن رولان بارث البنيوي، ومن غريماس السيميائي، ومن ليتش التشريحي في معالجتهم في تعريف النص على الرّغم من اختلاف مناهجهم النّقدية.»[2]. وهنا يؤكد لنا محمد عزّام أنّ الغذامي قد غرف من عدّة مناهج على اختلاف مشارب أصحابها أمثال: رومان ياكوبسون، وغريماس، وليتش، في تعريفهم للنص، حيث يأخذ منهم ما يحتاج إليه، وما تستدعيه أفكاره التي يريد إيصالها إلى القارئ. والملاحظ على رواد السيميولوجيّة الذين أتوا بعد سوسير أمثال: بارث ولاكان أنّهم يدعون إلى عدم وجود ارتباط بين الدال والمدلول، وقالوا بأنّ الإشارات سابحة لتغري المدلولات إليها، وتصبح جميعًا دوالا تأتي بمدلولات أخرى[3]، وهذا ما ثبت فعلا في كتاب عبد الله الغذامي (الخطيئة والتكفير)، فقد ظهر مستفيدا وبشكل كبير بما ورد في كتاب رولان بارث المعنون بـــ:(Element of semiology)،(مبادئ في السيميولوجيا).

---

[1] عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص 43.

[2] محمد عزام، تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النّقدية الحداثية، (دراسة في نقد النقد)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2003، ص118.

[3] ينظر، عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص44.

ولقد عمد الغذامي إلى تفصيل ما جاء عند رولان بارث مستشهدا بأفكار تودوروف في كتابه (encyclo pedic dictionay)، حين اعتبر الكلمة موجودة أمامنا، والمدلول يمثل حالة غياب، ورأى أنّ العلاقة بينها لا تتم إلى بوجود المتلقى، وتسمى هذه العلاقة بالدّلالة، فالصلة تحدث بين حاضر هو الدال أو الكلمة، وغائب هو المدلول أو الصورة الذّهنية الذي يرتبط بوجود الدال[1]. حيث يؤكد تودوروف أنّه: « من الممكن أن نتصوّر كلمة بلا معني أي بلا مُتصور ذهني ... لكنّه يستحيل أن نتصور مدلولاً بلا دال.»[2]، ومعني ذلك أنّ وجود اللّفظ أساسي لوجود المدلول، فلا يوجد مدلول بلا لفظ والعكس صحيح، فعلى حسب الغذامي تصبح الكلمة ثنائية (حضور وغياب)، فالصوت يمثل حضور والمدلول يمثل غياب[3].

وفي موضع آخر يواصل الغذامي حديثة عن اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول في عُرف دي سوسير التي ليست سببيّة ولا عضوية، واستشهد بالكائن الحي واختلاف أسمائه من لغة إلى لغة، فالعربي يفصل تسميته بالإنسان، على عكس الانجليزي الذي يسميه (man)، وهذا على حسب الغذامي ما يفسر أنّ الإشارة يتغيّر مدلولها من لغة إلى لغة، لكن الدال يبقى ثابتا، والعلاقة بينها هنا اعتباطية[4]، حيث يقول الغذامي في هذا الصدّد:« هذا هو مفهوم سيميولوجي جلبه سوسير للفكر اللّغوي.» [5]، هنا يقر الغذامي بما فعله هذا الرّجل في هذا المجال، ثم يعرض لنا مباشرة تصدي علماء السيميولوجيا لهذه الفكرة، أمثال: رولان

---

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص45.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ينظر، م نفسه، ص نفسها.

[4] ينظر، م ن، ص ن.

[5] م ن، ص ن.

بارث الذي بدا متردّدا في قبولها، وذكر قول بارث الذي مفاده ملاحظة وتصحيح فكرة دي سوسير، فحسب رأيه: « الاعتباطية صفة للعلاقة بين الدال والشيء. »[1]، والإشارة حسب بارث تتجه نحو الصورة الذهنيّة؛ أي المدلول ففي عُرفه أنّ العلاقة بين الإشارة والمدلول (صورة ذهنية) تتجه لتدريب جماعي، ويضرب لنا مثلا بتعلم اللّغة الفرنسية، ويرى الغذامي هنا أنّ بارث يقترب من تعريف الغزالي للدّلالة بــ: (صوت دال بتواطؤ)، فالدّلالة قائمة على التواطؤ، وهذا ما يقابل عند بارث التدريب الجماعي.

ولم يقف الغذامي عند هذا الحد، وإنّما نجده يعرج على ما جاء به جون بياجيه في كتابه(Structuralism) أثناء حديثه عن اعتباطية الإشارة، حيث أشار هذا الأخير إلى: « جهود دي سوسير في تقسيمه الاعتباطية إلى نسبي وآخر تام، حيث تكون اعتباطية الإشارة نسبية»[2]، وقصد هنا أنّ الإشارة حرة في دلالتها، فعند خروجها من معناها المعجمي تكتسب معان أو مدلولات متعدّدة حسب السّياق الذي ترد فيه.

كما ذهب الغذامي للاستشهاد بأفكار **روبرت شولز** من خلال كتابه (Semiotics)، حيث تحدّث عن مفهوم الاعتباطية الذي نتج على حسب قوله من إطلاق قيد الإشارة، وهنا تتأسّس القراءة السيميولوجيّة للنّص، ويرى أنّ هذه القراءة تقوم على إطلاق الإشارات كدوال حرّة بدون أن تقيّدها حدود المعاجم، وبها تخرج المفردة وتتحرّر من معناها المعجمي لتسبح في فضاء جديد تتعدّد فيه المدلولات، وتعتمد هذه القراءة على الطاقة التخييليّة للإشارة التي

[1] عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص46.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تلتقي مع ذهن القارئ، فيصبح للقارئ دور مهم باعتباره صانعا جديدا للنص[1]، وفي هذا الصدّد يحدد شولز شرطين أساسيين هما: « لكي نقرأ النص لابد أن نعرف تقاليده الجنسيّة (أي سياقه الفنّي داخل الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه النص). »[2]، و« لابد أن يكون لدينا مهارات ثقافيّة تمكننا من جلب العناصر الغائبة. »[3]، وهذا معناه أنّ سياق النص شرط مهم في كل قراءة صحيحة، حسب روبرت شولز والغذامي يوافقه في ذلك، وأيضا ضرورة تمتع القارئ بمهارات ثقافيّة تساعده على سبر أغوار النص، وكذا استحضار ما كان غائبا فيه، وبهذا تكون القراءة السيميولوجية للنص صحيحة، وهكذا ظهر لنا تشرب عبد الله الغذامي من عدّة مرجعيات يمكن حصرها فيما يلي:

1-<u>الموروث العربي</u>:

لقد استلهم عبد الله الغذامي من الموروث العربي القديم عدّة أفكار، كما لاحظناه يعود إلي المعاجم القديمة أو كما يُقال إلى أمهات الكتب ليشرح بعض الكلمات التي يستصعي فهمها، فقد نهل من: أبي حامد الغزالي في كتابه (معيار العلم)، وابن سينا في مؤلفة (الشفاء المنطق)، ومعجم (الصحاح) للجوهري، و(الكامل) للمبرد....

2-<u>المرجعيات الغربيّة</u>:

لم يكثف عبد الله الغذامي بأفكار القدماء، بل تفتح على جل النظريّات التي ظهرت في البيئة الغربيّة آنذاك، وتشرب من أفكار أصحابها، ونذكر منهم فرديناند دي سوسير(cours

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص47.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] م نفسه، ص نفسها.

(de linguistiques générales)، حيث اعتبره قبلته الأولى على حسب تصريحه في كتابه (الخطيئة والتكفير)، ورولان بارث (element of semiology)، وتودوروف (Dictionary IEncyclopedic)، وجون بياجيه (Structuralism)، وروبرت شولز (Semiotics)، كما استفاد أيضا من رومان ياكوبسون، وغريماس، وليتش وغيرهم ....

لقد ظهر عبد الله الغذامي في كتابه (الخطيئة والتكفير) مازجا بين الموروث العربي، وما ظهر حديثا في البيئة الغربيّة، حيث لاحظناه في أغلب الأحيان عند ذكره لجهود الغربيين يحاول عقد مقارنة بينهما وبين ما جاء به العرب القدماء، وكأنّه يحاول بطريقة أو بأخرى أن يُثبت أنّ للعرب القدماء فضل في ظهور هذه النظرية، وإن كانت أعمالهم مجرد إشارات أو ملامح فقط ويكفيهم فضلا شرف المحاولة، فإن لم ترق أعمالهم إلى ما وصلت إليه الدّراسات الحديثة لا يعنى أن ننقص من قيمتها، وهذا ما أكد عليه عبد الله الغذامي. وفي استلهامه من التّراث يثبت لنا مدى أصالته، واقتناعه أنّ الحداثة ليست حكرا على أصحاب النظريات الغربيّة، فبإمكاننا أن نصقل التّراث بما نعرفه من هذه النظريّات في محاولة جادة للبحث عن منهج يتناسب مع نصوصنا العربيّة الأصيلة.

وبعد اطلاعنا على جُل المرجعيّات التي اتّكأ عليها عبد الله الغذامي سواء كانت (عربيّة أم غربيّة) لبناء صرح مشروعه النّقدي يمكننا تصنيفه ضمن اتجاه مدرسة جنيف التي يمثلها بامتياز رائدها الأوّل فرديناند دي سوسير، وهذا ما يتبين لنا من خلال كتابه (الخطيئة والتكفير)، حيث اعتمد على ما جاء به دي سوسير في حديثه عن اللّغة والسيميولوجيا، وتنبئه

بهذا العلم، وكذا اعتباطية الإشارة التي تحدث فيها الغذامي مطولا مستشهدا بأفكار تعود لمن جاؤوا بعد دي سوسير، كما نجده ينهل من اتجاه آخر هو مدرسة باريس، بسبب استفادته من أفكار رولان بارث، وغريماس...، ولكن ميوله الكبير كان لمؤسس علم السيميولوجيا فرديناند دي سوسير.

المصطلح النّقدي عند عبد الله الغذامي:

يُعتبر النّاقد عبد الله الغذامي من النّقاد العرب الواعين بقضية المصطلح، وأهميته في المجال النّقدي، والملاحظ عليه أنّه يقدم المصطلح قبل تفعيله أو الاشتغال به، إمّا بتعريفه أو شرحه، أو بالعودة إلى مرجعياته الفكريّة أو الألسنيّة المستقاة من البيئة الغربيّة، وبهذا يكتسب المصطلح النّقدي حمولة مفهوميّة عربيّة كانت أم غربيّة[1].

واستثمر الغذامي في سبيل التعامل مع المصطلح النّقدي عامة، والمصطلح السيميائي خاصة في كل ما جادت به اللّغة العربيّة كالاشتقاق، والتعريب، والتوليد بالإضافة إلى آليات وطرائق أخرى مثل: التجريد، والمماثلة، والنقل، والترجمة[2]، ويتضح لنا أنّ الغذامي لم يسع لصنع المصطلح من أجل التحديد أو الموضة، وإنّما لاستخدامه في دراسته النظريّة والعلميّة.

وكما نعلم فإنّ لكل ناقد جملة من المعايير التي يعتمدها لصناعة مصطلحه النّقدي، وهذا ما لمسناه عند عبد الله الغذامي، ومن بين الأدوات التي استثمرها الغذامي نذكر:

[1] ينظر، المصطلح النّقدي عند عبد الله الغذامي، مجلة نزوى الثقافة الإنسانية، عمان، ع66، ص1.

[2] ينظر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

1-الاشتقاق étymologie:

يعتبر من أبرز الآليات التي أنتجتها اللّغة العربيّة، حيث استطاعت بفضل تكاثر موادها وتزايد ألفاظها أن تسدّ حاجيات مستعملها، ويعرّفه السيوطي بأنّه: « أخذ صيغة من صيغة أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصليّة وهيئة تركيب لتدل بالأخير على معنى بزيادة مفيدة لأجلهما...»[1]، ويبين لنا السيوطي في هذا التعريف أنّ الاشتقاق هو عملية يتم فيها نقل صيغة من أصلها إلى صيغة أخرى بشرط أن يكون هناك اتفاق بينهما من ناحية المعنى وهيئة التركيب، وفي تعريف آخر:« الانشقاق هو استخدام الحركات في ضوء الكلمات على أساس قياس مطرد، ومن أنواعه الاشتقاق الصغير، الاشتقاق الكبير(القلب)، الاشتقاق الأكبر (الابدال)»[2].

2-الإحياء Dinimation:

يقصد بهذا المصطلح الوعي بالتّراث والغوص في دراسته، فلقد سعى الغذامي إلى إحياء المصطلح التّراثي القديم، ومحاولة ربطه بدلالات حداثيّة، وقد بينت الندوة التي عقدت بالرباط عام1981م أنّ معيار الإحياء من الوسائل اللّغوية المعاصرة الرّامية إلى توليد مصطلحات لغوية[3]. ويؤكد **عبد السلام المسدي** على هذه القضية بقوله: « ابتعاث اللّفظ القديم، ومحاكاة معناه العلمي الموروث بمعنى علمي حديث يضاهيه؛ أي حفر في التّراث

---

[1] المصطلح النقدي عند عبد الله الغذامي، مجلة نزوي، ص2.

[2] مدارس نقدية معاصرة (مجلة لطلبة السنة الرابعة آداب)، الوادي، 2012، ص2.

[3] ينظر، المصطلح النقدي عند عبد الله الغذامي، مجلة نزوى، ص2.

واستثمار مفرداته بما يوافق المعطى المعاصر، وذلك بإفراغ اللّفظ المصطلح المزمع إحياؤه من حمولته المتعارف عليها، وإعادة شحنه بالدّلالات. »[1].

3- التعريب أو الاقتراض D'arabisation ou D'emprunt:

لقد اعتمد جل الدّارسين العرب المختصين بصياغة المصطلح على هذه الآليّة، حيث يقوم الباحث بتعريب الألفاظ الأعجميّة حسب حاجته بنقلها من بيئتها الغربيّة دون التصرّف فيها، والتعريب يقصد به: « أخذ اللّغة العربيّة لكلمات من اللّغات المجاورة، محتفظة بجرسها وحروفها حينا، ومعرّبة لمعناها بلفظ عربي حينا أخر.»[2]، ونستخلص أنّ التعريب يشترط فيه المحافظة على عدد حروف الكلمة ومعناها، وبهذه الآلية يمكن تخليص اللّغة العربيّة من جمودها من جهة، والاعتناء بالألفاظ والمفردات من جهة أخرى.

4- الترجمة Traduction:

تُعتبر وسيلة من وسائل التّفاعل الثقافي والتلاقح الفكري بين الأمم، ويقال بأنّها: « ضرورة إنسانية وقومية، وأداة هامة لنقل حصيلة العلوم، والمعارف والآداب.»[3]، ويمكن أن ترد الترجمة حرفيّة، وذلك بترجمة كلمة بكلمة أخرى أو بترجمة المعنى، وخاصة أثناء ترجمة النّاقد للمصطلحات الأجنبيّة[4].

[1] المصطلح النّقدي عند عبد الله الغذامي، مجلّة نزوى، ص2.
[2] مدارس نقدية معاصرة، (مجله لطلبة الرابع آداب)، ص3.
[3] المصطلح النقدي عند عبد الله الغذامي، مجلة نزوى الثقافة الانسانية، ص2.
[4] ينظر، مدارس نقدية معاصرة، ص3.

ومن المصطلحات التي اعتمد فيها الغذامي على آلية الترجمة نجد (signe) التي ترجمها بإشارة، وقد اتفق معه في هذه الترجمة كل من: ميشال زكرياء، وصلاح فضل، أمّا فيما يخص مصطلح (العلامة) فيترجمها عبد الملك مرتاض بـــ (السّمة)، أمّا عبد الله الغذامي فيضع لهذا المقابل العربي مصطلحا غربيًا (index)، وهذا الاختلاف بين النّاقدين يعود إلى تباين أصولها اللّسانية (الفرنسية والانجليزية)[1].

وقد اعتمد الغذامي على هذه المعايير لصناعة جملة من مصطلحات النّقدية، وأحيانا نجده يتّفق مع بعض الدّارسين العرب في هذه القضية، وأحيانا أخرى نجده يختلف معهم.

أمّا فيما يخص المصطلح السيميائي الذي وظفه عبد الله الغذامي، فقد اكتفى باستعارة الاسم الغربي (sémiologie) وترجمته إلى سيميولوجية، ويقول في هذا الصدّد: «... ولقد استعرت له اسمه الغربي، مخالفا بذلك ما حاوله بعض الدّارسين من العرب في تعريبه إلى المصطلحات مثل (علم العلامات) كما سماه الدكتور عبد السلام المسدي ... »[2].

ويتضح لنا من هذا القول أنّ الغذامي قد صرح بمخالفته لما آثره العرب الذين عاصروه في تعريب مصطلح (sémiologie)، وذكر لنا على سبيل المثال: الدكتور عبد السلام المسدي في كتابه (الأسلوبيّة والأسلوب)، في حين يظهر الغذامي غير رافض لما جاء به المسدي في مقام آخر، حيث قال عنه: « هو تعريب سليم ولا اعتراض عليه»[3]، ولقد أورد لنا الغذامي سبب عدم تبنيه لمصطلح (علم العلامات)، حيث يقول: «... لولا أنّني وجدت

---

[1] المصطلح النقدي عند عبد الله الغذامي، مجلّة نزوى، ص2.

[2] عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص41.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

مشكلة في النسبة إليه، حيث استعصى عليّ أن أقول مثلا (تحليلا علاماتيا) بدلا من تحليل سيميولوجي»[1]. ويثبت هذا القول أنّ عبد الله الغذامي قد فضل مصطلح (سيميولوجي) بدلا من(علم العلامات) لما وَجده من صعوبة في نسبة هذا المصطلح، كقوله تحليلا علاماتيًا، وكذلك لثقله أثناء النطق به.

ولقد أورد عبد الله الغذامي بعض المصطلحات التي جاء بها بعض النّقاد الحداثيين أمثال: الدكتور نصرت عبد الرحمان في كتابه (النّقد الحديث)، وسعد مصلوح في كتابه (الأسلوب)، حيث فضلا مصطلح (سيمياء)، وقد وافق النّاقد عبد الله الغذامي ما جاء به صلاح فضل في كتابه (نظرية البنائيّة) في اختياره مع بعض التحفظ حين قال: « ولكنّني أجد في هذه الكلمة نفس ما يجده الدكتور صلاح فضل فيها من خشية أن يفهم القارئ العربي من السيميائيّة شيئا يتصل بالفراسة وتوسّم الوجوه بالذات أو يربطها بالسيميا، وهي العلم الذي اقترن في مراتب المعارف العربيّة بالسحر والكيميا »[2].

وهذا تصريح مباشر يؤكد موافقة الغذامي لصلاح فضل في قضيّة مصطلح Sémiologie (السيميولوجيّة)، ونجده يبرر ذلك باعتبار أنّ مصطلح (السيميائيّة) قد يوقع القارئ العربي في لبس وخلط، فقد يربطه بما عُرف عند النّقاد العرب القدماء بالفراسة، وتوسّم الوجوه، والسحر، والكيمياء، وكأنّ الغذامي في نهاية القول يريد أن يثبت بأنّ العرب

---

[1] عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص 41.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

القدماء قد عرفوا السيمياء في مجالات أخرى تبتعد كل البعد عما وصلت إليه الدّراسات الحديثة.

أمّا في حديث الغذامي عن مصطلح (الرموز) الذي ورد بديلا أو مرادفا لمصطلح (السيميا)، فقد اعتبره هذا الأخير محتوى في السيميولوجيا، يقول في هذه القضية: « ومع مصطلح السيميا وردت كلمة (الرموز) كبديل أو مرادف لها، ولكن مصطلح (رموز) لا يقوم إلاّ بثلث مجالات السيميولوجيا»[1]. ويقر الغذامي برفض دي سوسير لمصطلح (الرمز) وأحل محلّه مصطلح الإشارة [2].

وواصل عبد الله الغذامي حديثه عن التراجم التي جاء بها العرب الحداثيون، وعرض لنا ترجمة **الطيب البكوش** (الدّلائلية) من خلال ترجمته لكتاب (مفاتيح الألسنية) لجورج مونان، وكذلك **المنصف عاشور** في مقالة نشرتها مجلة الحياة الثقافيّة، ويؤكد الغذامي في هذا الصدّد أنّه كان يميل إلى مصطلح (الدلائليّة)، وما منعه من ذلك تقارب هذا المصطلح مع (علم الدّلالة)، وخشيته الوقوع في الالتباس، وهذا ما ظهر في قوله: « ... وهذا تعريب أكاد أميل إليه لو لا تقاربه مع مصطلح (علم الدّلالة) تقاربا يوشك أن يبلغ حد الالتباس.»[3].

وألفينا النّاقد عبد الله الغذامي يصرح أنّ اختياره لمصطلح (سيميولوجي) كان عن غير قناعة أو إيمان منه، لأنّه سيجد ربما في المستقبل مصطلحاً عربياً يتوافق مع دراسته النّقدية، يقول في هذه المسألة: « ولذا فإنّي أستخدم عن كره مصطلح (سيميولوجي) منتظرا مولد

---

[1] عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص42.

[2] ينظر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] م نفسه، ص نفسه.

مصطلح عربي يحل محلها»[1]، ويمكن أن نؤكد من خلال هذا القول إنّ إشكالية المصطلح مازالت لم تحل بعد في الوطن العربي، غير أنّ الغذامي لديه أمل في إنشاء نظرية عربيّة خالصة لها مصطلحها الخاص بها.

عبد الله الغذامي والنّقد الثّقافي:

لقد قسّمت الباحثة وردة مدّاح التجربة النّقدية الغذاميّة على مرحلتين: مرحلة سميّت بـــ: مرحلة التأسيس والتجريب، وظهر فيها الغذامي ناقدا أدبيا، ومرحلة أخرى وسميت بـــ: مرحلة التجاوز والانقلاب، حيث تجاوز فيها الغذامي كل ما ارتكز عليه من مناهج غربيّة في المرحلة الأولى وانصرف إلى منهج جديد برز فيه بقوة كناقد ثقافي[2]. وسنتعرّض لكل مرحلة من هاتين المرحلتين على حدى.

تميّزت مرحلة التأسيس والتجريب عند عبد الله الغذامي بالانسياق وراء تيارات نقدية مستمدّة من أصول غربيّة، وجاءت مناهضة للتيارات التقليديّة السياقيّة، ولعل ذلك راجع بالدّرجة الأولى إلى تأثره بشكل واسع بالأدب والفكر الغربي جراء اطّلاعه الواسع على الأدب الأوروبي والأمريكي القديم والجديد، خاصة فيما تعلّق بمجال النّقد، وأيضا إتقانه للّغة الانجليزية[3]. وهذا ما جعله ينساق وراء هذه التيارات التي برزت بقوّة في البيئة الغربيّة.

---

[1] عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص42.

[2] ينظر، وردة مداح، التيارات النقدية الجديدة عند عبد الله الغذامي (مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي)، جامعة العقيد لخضر، باتنة، 2010-2011، ص64.

[3] ينظر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وقد اجتهد الغذامي لصياغة مشروعه النّقدي في مجموعة من الكتب نذكر منها: الخطيئة والتكفير(من البنيوية إلى التشريحية) 1985م، وتشريح النص(مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة) 1987م، والصوت القديم الجديد (بحث في الجذور العربيّة لموسيقى الشّعر الحديث) 1987م، والموقف من الحداثة 1987م، والكتابة ضد الكتابة 1992م، وبهذا فإنّ المتّتبع للمسار النّقدي لعبد الله الغذامي في هذه المرحلة يجده قد تحدث عن عدّة مناهج كالبنيويّة، والأسلوبيّة، والسيميائيّة والتشريحيّة، يقول بشير تاوريريت في هذا الصدّد: « تمثّل كتابات عبد الله الغذامي فصيلة نقديّة متميزة، حيث امتطى عبر مؤلفاته المتواضعة صهوة المناهج النقديّة لاسيما التشريحيّة والبنيويّة، والأسلوبيّة، والسيميائيّة[1]. وهذا القول يؤكد أنّ الغذامي لم يكن حبيس منهج واحد فقط، بل سعى إلى الإلمام بجل المناهج النقديّة.

ويري محمد عزام أنّ الغذامي وأثناء عرضه للمناهج الثلاثة (البنيويّة، والسيميائيّة، والتشريحيّة) التي ظهرت من خلال كتابيه (الخطيئة والتكفير، وتشريح النص) أنّ منهجه تلفيقي، وقد ظهر المنهج الأسلوبي في دراسته لقصيدة (عابرون في كلام عابر) للشاعر محمود درويش[2].

ولم يخضع لمنهج واحد في مقارباته للنصوص الأدبيّة، فهو يسعى دائما للأخذ منها جميعا من جهة، ومن جهة أخرى يحاول الخروج عنها جميعا؛ أي هو يسعى للأخذ بما

---

[1] ينظر، بشير تاوريريت، الحقيقة الشعريّة على ضوء المناهج النقديّة والنظريات الشعريّة، (دراسة في الأصول والمفاهيم)، ص137.

[2] ينظر، عبد الله الغذامي، ثقافة الأسئلة (مقالات في النّقد والنظرية)، دار سعاد الصباح، الكويت، ط2، 1993، ص40-43.

يتناسب مع أفكاره، وهذا ما ساق محمد عزّام إلى التساؤل: « هل الخروج على المنهج تقصير أم "اجتهادا "؟، وهل المنهج التلفيقي من مناهج عديدة يمكن أن يحقّق نتائج أفضل؟»[1].

ومحمد عزّام في هذا المقام يحاول أن يفهم دواعي انتقال هذا النّاقد من منهج لآخر، وإن كان المنهج التلفيقي حقا هو الحل الأمثّل للخروج بنتائج موضوعيّة أثناء دراسته لأي نص أدبي مهما كانت خصوصيّته.

لقد شرع عبد الله الغذامي في بناء صرح مشروعه النّقدي بكتابه (الخطيئة والتكفير)، الذي سعى فيه إلى محاولة وضع القارئ العربي في جو النّقد الغربي الحديث بتياراته[2]، حيث بدى مقتنعا بأنّ النّقد التقليدي عقيم، ولا فائدة تُرجي منه، والجدير بالملاحظة أنّ هذه المرحلة النقديّة التجريبيّة الأولى اتسمت بالحديث عن المنهج البنيوي الذي كان بمثابة أرضية لبروز مناهج أخرى، كالمنهج التشريحي والأسلوبي، والسيميولوجي الذي خصيناه بالدّراسة، وبذلك أفصح الغذامي عن منهجه القائم على مبدأ المزح بين المناهج (البنيويّة، والسيميولوجيّة، والتشريحيّة)[3].

ويمكن أن نتلمّس معالم المنطلق النّقدي عند الغذامي من خلال قوله: «... تحيّرت أمام نفسي، وأمام موضوعي، وروحت أبحث عن نموذج استظلّ بظله، محتميا بهذا الظّل عن وجه اللّوم المصطرع في النّفس، كي لا أجترّ أعشاب الأمس، وأجلب التمر إلى الهجر، ومازلت في ذلك المصطرع حتى وجدت منفذاً فتح الله لي مسالكه، فوجدت منهجي ووجدت

[1] محمد عزام، تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثية (دراسة في نقد النّقد)، ص133.

[2] ينظر، وردة مداح، التيارات النقدية الجديدة عند عبد الله الغذامي، ص65-66.

[3] ينظر، المرجع نفسه، ص108.

نفسي.»[1]، هنا يبرز لنا عبد الله الغذامي أنّه في رحلة بحث مستمرّة عن منهج يتوافق مع شخصيته، حيث رفض بصفة قاطعة الاجترار ممّن سبقوه، وكأنّه يحاول من خلال هذا القول إثبات ذاته في منهج جديد، وهذا ما ظهر في قوله: « وجدت منهجي، ووجدت نفسي»، وقصد بذلك المنهج التلفيقي (بنيوي، سيميولوجي، تشريحي) إضافة إلى الأسلوبي، ولتأكيد كل ما سبق ذكره نجد النّاقد يوسف وغليسي يعتبر ترقيع السيميائيّة بالبنيويّة، ومحاولة ضمها للأسلوبيّة وغيرها شكلاً من أشكال التداخل الكبير بين المناهج الألسنيّة التي يكاد يستعصى عليها التّمييز بين خصوصيّة كل واحد منها، ويرى أيضا أنّ هذا الأمر يزداد صعوبة عندما يتدرّج النّاقد الواحد- في الدّراسة الواحدة – من البنيويّة إلى السيميائيّة إلى الأسلوبيّة إلى التفكيكيّة، وهو ذاته عاجز عن التحديد الدّقيق للمنهجية ضمن هذه الرباعيّة[2].

ولقد اتّفق عبد الله الغذامي من خلال استخدامه للمنهج التلفيقي (الترقيعي) مع النّاقد عبد الملك مرتاض، حيث شاطره الرأي غير أنّ الغذامي قد تميّز عنه بدعوته الصريحة المؤسسة لذلك، حيث يقول: « ... في الواقع أنّني لست بنيوياً، أنا أستخدم البنيويّة ولكنّني من حيث التصنيف العلمي، أنا ناقد ألسني، والألسنيّة هي علم اللّغة، وتحت مظلة علم اللّغة تأتيك السيميولوجيّة، وتأتيك التشريحيّة، وتأتيك الأسلوبيّة، هناك أربعة مناهج تحت مظلة النّقد الألسني، الشيء الوحيد الذي أنا ملتزم به هو مبدأ النّقد الألسني.»[3]، هنا يظهر لنا الناقد

---

[1] عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص10.

[2] ينظر، يوسف وغليسي، النقد الجزائري المعاصر من (اللانسونية) إلى (الألسنيّة)، إصدارات رابطة إبداع الثقافة الجزائرية، الجزائر، دط، 2002، ص115.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

رافضا للبنيويّة، فهو يقول بأنّه ليس بنيوياً على الرغم من استخدامه لها، ويصنف نفسه كناقد ألسني، ثم يُعرف لنا الألسنيّة بأنّها علم اللّغة وأنّ هذا العلم أشمل وتندرج تحته عدة مناهج من بينها (البنيويّة، السيميولوجيّة، التشريحيّة، والأسلوبيّة)، ويعود بنا إلى فكرة رولان بارث عندما عارض أستاذه دي سوسير، وقال بأنّ اللّسانيات أعم من السيميولوجيا، فالغذامي مقتنع وملتزم كل الالتزام بالنّقد الألسني، ويواصل الغذامي قوله في المسألة نفسها: « ... أمّا أن أكون بنيوياً أم لا، فهذه مسألة ليست ملتزما بها على الإطلاق، أنا أستخدم البنيويّة في أوقات معينة واستخدامي لها هو استخدام انتقائي، أنا أستخدم بعض أدواتها وأرفض أدوات أخرى منها، مثلما أنّي أستخدم بعض أدوات السيميولوجيّة، وبعض أدوات التشريحية، وبعض أدوات الأسلوبيّة، أنا أخرج بمزيج من المناهج الأربعة يصدق عليها وصف النّقد الألسني...»[1] ، ويتبين من القول إنّ عبد الله الغذامي لا يكترث بالبنيويّة ولا يلتزم بها في مقاربته للنصوص الأدبيّة، فهو ينفي بعضا من أدواتها – على حسب رأيه – بالطريقة نفسها يستخدم بعض أدوات السيميولوجيّة، وبعض أدوات التشريحيّة، وكذا بعض أدوات الأسلوبيّة، وهذا هو منهجه الذي أطلق عليه اسم النّقد الألسني، هو مزيج من هذه المناهج الأربعة، ويقول الغذامي مكمّلا لما سبق: «... لكن لا يصدق عليه وصف البنيويّة فقط، أو السيميولوجيّة فقط، أو التشريحيّة فقط، أو الأسلوبيّة فقط، منهجي هو مزيج من هذه الأربعة، لكنّه ظل شيئا تحت مظلة النّقد الألسني، ولهذا فإنّني أسمي دراستي دائما بالنّقد الألسني.»[2]،

[1] يوسف وغليسي، النّقد الجزائري المعاصر، ص 115.

[2] المرجع نفسه، ص116.

هنا يؤكد الغذامي وبكل صراحة أنّ منهجه ليس بنيوياً خالصاً، ولا سيميولوجياً خالصاً، ولا تشريحياً خالصاً، ولا أسلوبياً خالصاً، بل هو مزيج بين هذه المناهج الأربعة التي تدخل جميعا تحت اسم النّقد الألسني. وما يؤكد هذه الفكرة قوله أيضا: « لا يمكن وصفه بأنّه بنيويّة، لأنّها فيه تفتح البنية وتطلقها للدّلالة من خلال توظيف الأثر... كما أنّ فعلنا هذا ليس تفكيكية، كما أننّا لا نستطيع أن نقول أنّ فعلنا هذا هو سيميولوجيّة خالصة.»[1].

ومن خلال هذا القول يظهر الغذامي غير مقتنع بتوظيف منهج واحد لمقاربة النصوص الأدبيّة، وهذا ما جعله يتجاوزها جميعا بما فيها المنهج السيميائي معلنا بذلك زوال مرحلة من حياته النقديّة والدخول في مرحلة جديدة تحل محلّها هي: مرحلة التجاوز والانقلاب، حيث تجاوز النّقد الأدبي في هذه المرحلة القراءة الأدبيّة الجماليّة، وصار حادثة ثقافيّة فلا يُقرأ لذاته ولجماليّاته، وإنّما يُقرأ بوصفه حاملا لأنساق مضمرة تظهر صعبة في قراءتها السطحيّة لارتباطها بدلالات لها علاقة بالمجاز، وعليه يقر عبد الله الغذامي أنّ النّقد الثقافي يختلف كل الاختلاف عن النّقد الأدبي، وبإمكانه تعويضه.

وقد ظهر عبد الله الغذامي في هذه المرحلة الجديدة بصفة النّاقد الثقافي لينقلب على ما كان مسلما به في النّقد الأدبي، حيث أعلن صراحة موت هذا الأخير وميلاد النّقد الثقافي وبرر ذلك بأنّ النّقد الأدبي استهلكت آلياته، ولم يعد قادراً على تحقيق متطلبات المتغير المعرفي والثقافي الضخم.

[1] عبد الله الغذامي، ثقافة الأسئلة (مقالات في النّقد والنظرية)، ص108.

وبذلك يمكن القول إنّ هذا التيار النّقدي الجديد عند عبد الله الغذامي يقوم أساسا في ممارساته النقديّة على مقولة الأنساق، بالاهتمام بما هو هامش وقبيح، والخروج قدر الإمكان عن نسق خطير هو شعرنة الخطاب العربي، ويقصد بذلك محاولة دراسته دراسة علميّة وصفيّة والاهتمام بالجانب الجمالي فيه، وهذا ما كن سائداً منذ زمن طويل، حيث ظهر متقنعا بأقنعة الخطاب الجمالي[1].

وعليه يمكن القول إنّ عبد الله الغذامي قد وجد نفسه حقا بانصرافه إلى النّقد الثقافي وتجاوزه جل المناهج بما فيها المنهج السيميائي، ولكن هذا لا ينفي جهوده في المرحلة الأولى من مساره النّقدي، حتى ولو استخدم بعضا من الأدوات، واستغنى عن بعضها الآخر، فهي حقا تعد مرحلة ممهّدة لمرحلة ثانيّة ظهر فيها وبرز بقوة.

وكأنّ عبد الله الغذامي في مرحلته الأولى كان بصدّد تجريب كل المناهج، لينتقى المنهج الذي يتناسب مع أفكاره، فبدى تائها بتنقله من منهج لآخر، وهذا كلّه محاولة منه لتأسيس مشروعه النّقدي، ليصل في الأخير إلى مبتغاه في مرحلة ثانيّة تجاوز فيها جل المناهج ليجد نفسه متألقا مع النّقد الثقافي.

يختص كل ناقد بطريقة معينة يتّبعها في تحليل النصوص الأدبيّة، موظفا لذلك ما كان مترسبا في ذهنه من أفكار ومرجعيات مسبقة سواء كانت غربيّة أم عربيّة، وهذا حال النّاقد عبد الله الغذامي، حين قام بتحليل قصيدة إرادة الحياة لأبي القاسم الشابي على ضوء المنهج السميائي ذو الأصول الغربيّة.

[1] ينظر، وردة مداح، التيارات النّقدية الجديدة عند عبد الله الغذامي، ص69.

وإذا عدنا إلى هذه الدراسة فأوّل محطة تستوقفنا هي: العنوان، ولمعرفتها السابقة بأنّ العنوان هو مفتاح للدّخول في غمار أي دراسة كان لزاما علينا الوقوف على العنوان الذي اعتمده عبد الله الغذامي لدراسته، ومحاولة فهم تمفصلاته، وكذا غاية النّاقد من وراء استخدام هذا العنوان.

وقد عنون الغذامي هذه الدراسة بـــ: « قراءة سيميولوجيّة لقصيدة "إرادة الحياة" لأبي القاسم الشابي. »[1]، ويمكن تقسيم هذا العنوان إلى وحدتين ألسنيتين تحمل كل واحدة مجموعة من الوحدات الألسنيّة الصغرى، فيمكن اعتبار " قراءة سيميولوجيّة " عنوان ظاهري أو رئيسي، ويليه مباشرة العنوان الثانوي والمتمثل في: " قصيدة إرادة الحياة لأبي القاسم الشابي"، وإذا جئنا إلى العنوان الرئيسي نجده يتكون من وحدتين ألسنيتين وهو عبارة عن جملة اسمية؛ أي مبتدأ وخبر فبمجرد قراءتنا لمقطع: " قراءة سيميولوجيّة"، وقبل الدخول في خضم الدراسة ندرك من أوّل كلمة استعملها الغذامي لصياغة عنوانه الرئيسي وهي قراءة، أنّه يضع نفسه في مرتبة المتلقي (القارئ)، فهو قارئ بالدّرجة الأولى، وهذا يجعلنا نتساءل لماذا لم يستعمل هذا النّاقد مثلا مصطلح "تحليل" أو "دراسة"...؟، وبالتالي يكون عنوانه تحليل سيميولوجي أو دراسة سيميولوجيّة، والجواب هو أنّ الغذامي لا يريد أن تكون دراسته نهائية وجازمة، فهو لايقتنع بذلك، والقول بالقراءة يفتح المجال أمام نقاد آخرين للتعرض لنفس المدونة بالتحليل والغوص في غمارها، فالغذامي يبدو مقتنعا كل الاقتناع « بأنّ النص يكتسب

[1] عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص17.

قيمته من خلال تعدّد قراءاته.»[1]، وقراءته واحدة من القراءات يحاول بها فتح المجال للإشارات لتسبح حرّة في فضاء المدلولات، وهنا ظهر مستفيدا إلى - حد ما بما- جاء به رولان بارث وأتباعه.

ويمكن القول إنّ الغذامي من خلال استعماله لمصطلح قراءة ظهر رافضا للانغلاق، مناديا إلى انفتاح المنهج السيميائي على تعدّد الدّلالات، وبالتالي تعدّد القراءات، وقد ألحق الغذامي مفردة قراءة بمصطلح سيميولوجيّة، وهو المصطلح الذي فضله هذا النّاقد واختاره كبديل للمصطلح الغربي sémiologie، وهذا ما ثبُت حقا في كتابه (الخطيئة والتكفير)، وقد اعترف الغذامي في هذا الكتاب أنّ تبنيه لهذا المصطلح كان متفقا فيه مع صلاح فضل، وأنّه أفضل بالنسبة له من عدة مقابلات بدت ثقيلة على لسانه[2].

ويثبت هذا استفادته بما جاء به دي سوسير حتى في المجال التطبيقي، ويمكن أن تحمل كلمة سيميولوجيّة في طياتها تصريح النّاقد بنوع المنهج الذي سيتّبعه أثناء دراسته، والذي خصّصه في طليعة العنوان أو في العنوان الرئيسي.

وعليه يمكن القول إنّ هذا العنوان الرئيسي يتحرك في اتجاهين على حسب طبيعة واستعدادات القارئ:

-**<u>الاتجاه الأوّل</u>**: قد يضع العنوان الذي استعمله الغذامي المتمثل في (قراءة سيميولوجيّة) القارئ في جو الدّراسة، وكأنّه يهيئه نفسيا للاقبال على قراءة دراسته، والتفاعل معها

---

[1] عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص41.

[2] ينظر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وخروجه بمجموعة من النتائج، وهكذا تكتسب دراسة عبد الله الغذامي لهذه المدونة الشّعرية نوعا من المصداقيّة أو قيمة إيجابيّة، وتحسب لصاحبها.

-**الاتجاه الثّاني**: قد لا يتناسب هذا العنوان وخاصّة التّصريح بالمنهج فيه مع ما يرد في مضمون الدّراسة، خاصة إذا حاد النّاقد عنه، وهنا يدخل القارئ في نوع من التيه، وعليه يوصف بالتقصير، وتفقد دراسته مصداقيتها وتكتسب قيمة سلبيّة، وبالتالي تنقلب ضد صاحبها.

وبين هذا وذاك لا يمكننا تحديد قيمة هذه الدّراسة من خلال التّطرق للعنوان الرئيسي فحسب، لأنّه يبقى مجرّد مفتاح أو مصباح ينير درب النّاقد أثناء تحليله.

بعد التطرّق إلى العنوان الرئيسي الذي أورده عبد الله الغذامي نجده يتبع هذا العنوان الرئيسي بعنوان أخر فرعي مكمّل له هو: قصيدة إرادة الحياة لأبي القاسم الشابي[1]، وهنا يظهر الغذامي بسيطا في اختياره، لكنّه في المقابل يرمي من إلى تحديد نوع المدونة التي يريد الاشتغال عليها بقوله قصيدة، حين اختار قصيدة من ديوان وليس ديوانا كاملا، وبعد ذلك نجده يذكر لنا عنوان القصيدة إرادة الحياة، وينسبها مباشرة إلى صاحبها وهو أبو القاسم الشابي، وهنا يريد الغذامي من خلال اختباره لكلمات بسيطة يفهمها كل من يقرأ كتاب (تشريح النص) أن يكون عنوانه منطقيًا، وشاملاً ملمًا بأهم النّقاط التي سيمر بها في هذه الدّراسة، كما جمع بين أنواع الدراسة واختار له مصطلح قراءة، متبوعة بنوع المنهج المتّبع سيميولوجي، ثم يعقب ذلك تصريح بنوع المدونة المُشتغل عليها، وعليه يمكن القول إنّ

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص17.

الغذامي اختار نصًا شعريًا معاصرًا بدلا من نص شعري تراثي، لأنّ آليات النظرية السيميائيّة تتناسب مع النصوص الأدبيّة المعاصرة لمواكبتها لروح العصر، وهذا ما يؤكده النّاقد بشير تاوريريت بقوله: « واجب أن أشير هنا إلى ملاحظة مفادها أنّ النص المعاصر هو أكثر النصوص الأدبيّة استجابة لتلك الآليات، وقد يعود ذلك إلى تزامن ميلاد السيميائيّة في نضجها مع ميلاد هذه النصوص الشّعرية المعاصرة في عنفوانها وتمرّدها عن سلطة المعاجم في سجنها الدّلالي.»[1]، وهذا القول يتناسب مع قصيدة (إرادة الحياة) لأبي القاسم الشابي، فهو نص شعري معاصر يتناسب مع آليات النظرية السيميائيّة، لأنّهما يتوافقان من ناحية الفترة الزمنيّة.

وعليه يمكن القول إنّ العنوان الذي استعمله عبد الله الغذامي بشقيه الرّئيسي والثانوي، قد جمع بين مجموعة من الخطوات المنهجية التي يتّبعها جل النّقاد في أغلب الأحيان أثناء دراسة مدوناتهم سواء كانت شعرية أم نثرية.

بعد تطرقنا إلى العنوان الذي وظفه الغذامي نصل إلى مضمون الدّراسة، فقد أورد لنا قبل شروعه في تحليل أبيات القصيدة مقدّمة مطولة نوعا ما عرض فيها وجهة نظرة في هذا المجال، فكان لزاما علينا التعرض لهذه المقدمة لتكون محطتنا الثانية بعد العنوان.

قد افتتح عبد الله الغذامي كلامه بقوله: « اللّغة نظام إشاري سيميولوجي، والكلمة إشارة تقف في الذّهن على أنّها دال يثير في الذّهن مدلولا.»[2]، يتجلي لنا من هذا القول أنّ الغذامي

[1] بشير تاوريريت، الحقيقة الشّعرية على ضوء المناهج النقديّة المعاصرة (دراسة في الأصول والمفاهيم)، ص141.

[2] عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص17.

لا يخرج عن عرف العالم اللّغوي السويسري دي سوسير باعتبار اللّغة نظاما، فهو يعترف بدوره أنّ هذا النظام مكون من مجموعة من الإشارات، وتكون الكلمة إشارة، وهذه الإشارة عندما تكون في الذّهن تصبح دالا يحتاج إلى مدلول، وهنا يظهر مستفيدا إلى حد ما بما جاء به دي سوسير في عدة نقاط، من بينهما: مصطلح سيميولوجيّة، وكذا مصطلح إشارة الذي فضله دي سوسير، وأيضا من خلال حديثه عن الكلمة واعتبارها إشارة، فهي بمثابة دال (صورة صوتية) تحتاج إلى مدلول(صورة ذهنية)، وهنا تظهر ثنائية (الدال/المدلول) التي جاء بها دي سوسير، وعليه آثر الغذامي المشي على خطى هذا الرّجل.

ولم يقف الغذامي عند هذا الحد، بل واصل شرحه لهذه القضية مستفيدا ممّا ورد عند روبرت شولز، ورولان بارث، فقد بدا مؤمنا كل الإيمان بقضية مهمة لخصها بقوله: « فإذا ما تهيأت للقائل سُبل تقويّة الصوت ونجح في ذلك، فإنّه يحرر الكلمة - عندئذ- من قيد التصوّر الذّهني، ويطلقها حرّة معتقة تسبح في خيال المتلقي دون أن تحبسها قيود المعاني المتوارثة، والسياقات التي تعاقبت عليها حتى قيّدت حركتها.»[1]. يُظهر هذا القول أنّ الغذامي وبعد أن كان مقتنعا بما جاءت به البنيويّة؛ أي غلق النص ها هو الآن يغير من هذا المفهوم صحيح أنّه يعطي اهتماما للنص، ولكنّه يرى قيمة هذا النص مرتبطة ارتباطا وثيقا بالقارئ الذي يتلقاه، فهو يلعب دورا مهما في تحرير الكلمة من قيود التصوّر الذّهني الذي يجعل لكل دال مدلول معين، وهو يرفض هذه الفكرة، وكأنّه يريد أن يقول ما الذي يجعل من هذا المدلول مقابلا حتميا لهذا الدال؟، وإذا سلمنا بذلك فإنّ اللّغة تتحجر وتزول وتضمحل مع

[1] عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص17-18

مرور الوقت، فالغذامي إذن مقتنع بجدارة المتلقي واستطاعته تحرير الكلمة بإخراجها من برجها المعجمي القار وإدخالها في بحر من المعاني، وتعدّد الدّلالات بتعدّد القراءات وتتحرر الكلمة بذلك من الموروث والسياقات التي تكبّلها وتحبسها، ويكتسب النص قيمته ويصبح أقرب للخلود ويتجنب خطر الزوال الاضمحلال، وقد بدا الغذامي مستفيدا في هذه الفكرة من الاعتباطية النسبيّة التي أقرّها دي سوسير، وفصّل فيها تلاميذه من بعده أمثال: رولان بارث وغيرهم...

وبعدها أكّد لنا الغذامي أنّ الكلمة عبارة عن إشارة حرّة، وأنّ للمبدع دور في تحريرها وإطلاقها صوب المتلقي، وتنتقل المهمة بذلك من المبدع إلى المتلقي الذي يتحمل على عاتقه مسؤوليّة التّفاعل مع هذه الكلمة بفتح أبواب خياله، وتجنب تقيّدها بمختلف التصوّرات المجتلبة من المعاجم - وعلي حسب رأيه- إذا قُيدت الكلمة بهذه الطريقة يصبح المتلقي هو السبب الرئيسي في قتلها وفساد جماليتها[1]. ومن هنا وصل الغذامي إلى أنّ هدف النص الأدبي يكمن فيما تحمله الدّلالات من أثر جمالي في نفس المتلقي، وعليه يقول: « تصبح قيمة النص فيما تحدثه إشاراته من أثر في نفس المتلقي، وليس أبدا فيما تحمله الكلمات من معان مجتلبة من تجارب سابقة، أو دلالات مستعارة من المعاجم.»[2]. وهذا تصريح مباشر للغذامي بضرورة تحرير الكلمات من قيود المعاجم ليكتسب النص قيمته الجماليّة.

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص18.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ويُعيب الغذامي على نقادنا القدماء مسألة الفصل بين اللّفظ والمعنى سواء بتفضيلهم للّفظ أو إيثارهم المعنى، فهو رآهم قد أضاعوا القيمة الجماليّة للنص الأدبي، ولم يفرّقوا بين تشابه المعاني والسّرقات الأدبيّة، وأيضا لم يتنبّهوا إلى أنّ هذا النص هو أثر لإشارات محرّرة مندرجة في سياق مفتوح[1]. وكأنّه يعترف بأنّ جهود العرب القدماء في هذا المجال لم تتجاوز مسألة الفصل بين اللّفظ والمعنى، وهذه الطريقة اتّخذها عبد الله الغذامي ليؤكد أنّ العرب القدماء عرفوا السيمياء في مجالات أخرى لم تصل إلى ما وصلت إليه الدّراسات الحديثة، ولتأكيد هذه القضية يقول: «... ونحن إذا حاولنا – اليوم- قراءة الشّعر قراءة "سيميولوجية"، فإنّنا نهدف إلى تحرير النص من قيوده المفروضة عليه.»[2]، ويبين لنا الغذامي هنا اختلاف هدف الدّراسات الحديثة للشّعر عما كان سائدا عند العرب القدماء، وكأنّه يؤكد بطريقة أو بأخرى أنّ قراءة الشّعر(قراءة سيميولوجيّة) هدفها الوحيد هو تحريره من مختلف القيود التي تكبّله، وتحرير النص- على حسب رأيه- يبدأ أوّلا من تحرير الكلمات من قيودها باعتبارها مفاتيح أولية لفهم النص والدخول في أغواره، مؤكدا الغذامي على أنّ هذه العمليّة عمليّة نفسيّه ترجع بالدّرجة الأولى إلى قدرة الشاعر على الإبداع الفني[3]. وهذا ما لمسناه في قوله: «... وهذا حدث تلقائي غير واعٍ، وهو من مظاهر الإبداع الفنّي والقدرة عليه.»[4]، وقد تنبّه الغذامي إلى وجود تفاوت بين الشعراء، وإعجابنا بشعر وتفضيله على الآخر يرجع إلى

---

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص18.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ينظر، م نفسه، ص نفسها.

[4] م ن، ص ن.

مقدرة هذا الشّاعر في الإبحار بالكلمات إلى عالم اللامحدود على حد قول الغذامي، وقد سمى النّاقد هذا بالمفلّق بمعنى المتمكن وواسع الخيال، وهذا الشّاعر يؤثر في المتلقي فيجعله يتفاعل معه غير واعٍ بما يحسّه، وهذا ما سمّاه الغذامي بـــ: (سحر البيان)، وبعد ذلك يصنف الغذامي القارئ إلى نوعين:

1- قارئ يحمل- في ذهنه- مخزونا من الكلمات المقيّدة:

يجد القارئ الكلمات متوافقة مع الكلمات الموجودة في النص، فيلتقطها عيناه على أنّها نفس ما لديه، وهنا يواجه النص خطرًا حقيقيًا، فيفرض سلطانه على النص ويتسلّط عليه، وبهذا يضيع النص من خلال عودة الكلمات إلى سجنها مرّة أخرى[1].

2- قارئ يستجيب لدواعي التجربة الجماليّة:

يسمح القارئ للإشارات بالتحرّك، فتصبح حرّة في خياله، فيُحدث النص أثرًا في نفسه، وتصبح السلطة هنا للنص لا للقارئ، ويصبح مساهمًا في تأسيس هذا الأثر، وفي هذا الصدّد يقول الغذامي:« وبهذا يستطيع النص الأدبي أن يمارس وظيفته، ويصبح النص المطلق، فيتجدّد مع كل قراءة.»[2].

يثبت هذا القول أنّ النّاقد مناصر للقارئ الثاني الذي يستجيب لدواعي التجربة الجماليّة، ويساهم في تأسيس الأثر، ويؤكد أنّ إعادة القراءة هي التي تعطي للنص الأدبي قيمته.

---

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص18.

[2] المرجع نفسه، ص20.

وفي النهاية يحاول الغذامي أن يعيدنا إلى ما آثره من مصطلحات السيميولوجيا، وقد أورد من بين هذه المصطلحات مصطلح (إشارة) مصرحا بالتزامه به، مؤكدا المقصد من استخدام هذا المصطلح هو التوسع لدراسة كل عنصر من عناصر النص الأدبي[1]. ونفى بذلك إمكانية أن يكون هذا المصطلح بديلاً لمصطلح (كلمة) مقدّمًا مبررًا لذلك في قوله: «... وليس هذا المصطلح بديلا لمصطلح (كلمة) لكنّه تحول لها.»[2]، ويرى الغذامي أنّ الكلمة اللّغوية مهما تعدّدت مجالات استعمالها تظل كلمة، لكن إذا دخلت مجال التجربة الجماليّة تتحوّل إلى إشارة، وذلك بتخليها عن تصوّرها الذّهني، واحتلالها الجانب الصّوتي[3]، بمعني أنّ الدال يتخلى عن مدلوله ويدخل في مجال تعدّد الدّلالات، ويحصل ذلك مع كل قراءة، ويصل الغذامي إلى أنّ تغليب القطب الصّوتي ويقصد به (الدال) هو الذي يعطي الشّعر حقّه ليحقّق ذاته، ولاحظناه يعود بنا إلى ما ورد عند الشعراء في الجاهليّة من خلال الاعتماد على السّمة الصّوتية عالية الإيقاع، ويؤكد لنا أهمية ذلك في قوله: « وهي سمة من أبرز سماته وأخطرها، ويجب الأخذ بها كاملة لإعطاء الإشارة كامل حريتها في إحداث "الأثر".»[4]. وهنا يظهر لنا الغذامي مؤكدًا على ضرورة الالتزام بالقطب الصّوتي؛ أي الدال والأخذ به للدخول بالإشارة إلى عالم تعدّد الدّلالات، وبذلك يحدث الأثر في نفس المتلقي.

---

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص 20.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ينظر، م نفسه، ص نفسها.

[4] م ن، ص21.

وبعد أن أورد لنا الغذامي هذه المقدمة التي يحاول فيها الوقوف على أبرز المحطّات التي تعرّض لها في كتبه من الناحية النظريّة، محاولا بذلك وضع القارئ لهذه في جو هذه الدراسة، وكأنّه يحاول الأخذ بيده لسبر أغوار النص الذي بين يديه، يصل بعد هذا إلى قصيدة (إرادة الحياة) لأبي القاسم الشابي، وكأنّه يعيدنا مرّة ثانية إلى العنوان الذي استخدمه، ولكن بطريقة عكسيّة، فقد بدأ بالعنوان الفرعي بقوله: « نأتي إلى قصيدة "إرادة الحياة" لأبي القاسم الشابي»[1]، وهنا يصرح بالمدونة التي سيشتغل عليها ثم يمر مباشرة إلى العنوان الرئيسي بقوله: « محاولين قراءتها قراءة سيميولوجية.»، وبها يحدّد هدفه من خلال التعرّض لهذه المدونة بالتحليل، ثم يورد بعد ذلك في ثلاثة أسطر مقصده من هذه القراءة الذي تلخص في الانطلاق بإشارات حرّة طليقة لإحداث أثرها في نفسه، ثم يصرح لنا بأنّه سيورد القصيدة كاملة في نهاية الدّراسة.

ويدخل فعليًا في جو دراسة قصيدة (إرادة الحياة) لأبي القاسم الشابي قائلا: «... وبدخولنا القصيدة سنجد أنفسنا متورطين معها في اصطراع متوالٍ.»[2]، وهكذا يُعلن الغذامي دخوله في خضم الدّراسة.

---

[1] عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص21.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المبحث الثاني

دراسة سيميائيّة لقصيدة "إرادة الحياة" لأبي القاسم الشابي.

بعد تطرّقنا إلى العنوان الذي أورده عبد الله الغذامي، ومقدّمته التي مهّد فيها لدراسته، نستهل دراستنا بالتّحليل الذي ارتضاه هذا النّاقد لقصيدة (إرادة الحياة) لأبي القاسم الشّابي، والمتأمّل لها جيّدا يدرك أنّ الغذامي أرادها أن تتبني على محورين أساسيّين، يرتبط كل واحد منهما بالآخر، وهذا ما ظهر جليًا في تقسيمه لدراسته إلى مصطرع الحركة /السكون، ومصطرع المد /الجزر[1] ، وأوّل قضيّة يمكن أن نقف عندها هي اختيار الغذامي لمصطلح "مصطرع" للدّلالة على الصّراع، وكأنّه يحاول إسقاط حياته الباطنيّة على هذه القصيدة، وبعدها يورد ثنائيّة (الحركة/ السّكون) لأنّ التّحليل السّيميائي ينطلق أساسًا من الثّنائيات، وهذا ما يجعلنا نعود إلى ثنائيّات دي سوسير، ويعني الغذامي بمصطلح الحركة الأفعال، أمّا فيما يخصّ مصطلح السّكون فيقصد به الأسماء، لكن الملاحظ عليه أنّه قام برصد الأفعال أكثر من الأسماء، وهذا ما سنوضّحه في خضمّ هذه الدّراسة، أمّا عنوانه الثّاني فقصد بمصطلح المد/الجزر الإيقاع الشّعري بتتبّع الإيقاع في مقاطع هذه القصيدة، وبدا الغذامي مقتنعًا – إلى حدّ ما- بتداخل الإيقاع الشّعري، واعتماده على المعادلة التي أوردها ونقصد بها (الحركة/السّكون)، ففي نظره اعتمدت قصيدة (إرادة الحياة) هذه المعادلة من خلال صراعها المتوالي الذي يُحدث سياقًا فنيّا، ويظهر هذا في قوله:«... مثلما يعتمد الإيقاع على معادلة (الحركة /السّكون)، فإنّ إرادة الحياة اعتمدت – أيضا- على هذه المعادلة التي تصطرع داخل القصيدة، لتحدث سياقا فنّيا منطلقا نحو اللاّنهاية»[2].

---

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص 31/21.

[2] المرجع نفسه، ص 21- 22.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الغذامي قد قسّم قصيدة (إرادة الحياة) إلى عدّة مقاطع مع إيــراد كل مقطع حسب ما تقتضيه الدّراسة، ولم يتطرّق إلى كامل القصيدة، بل اختار جزءا منهــا فقط، ولم يعتمد كذلك التسلسل المنطقي للأبيات، فيورد مثلا بيتًا من أوّل القصيدة، و بيتا آخر من آخرها، وهذا ما ظهر جليّا في مقدّمة هذه الدّراسة بإيراده البيت الأوّل مع البيت الأخيــر ليثبت أنّ هذه القصيدة في صراع دائم ومستمر، ما أدّى إلى التقاء النّهاية مع البداية، وهــذا بتكرار العجز الذي مفاده:

فلا بدّ أن يستجيب القدر

فالقارئ لها يدرك أنّ أبا القاسم الشابي مقتنع ومتفائل بغدٍ مشرق، وهــذا - علــى حســب الغذامي- ما يجعل هذه القصيدة تتحرّك بصفة مستمرّة، وبحسّ مرهف يبــدأ بفكــرة وبعــد اقتناعه بالأثر الذي تتركه يختم بها قصيدته، وقد ذكر لنا الغذامي أنّ هذا الصّراع (صراع الأفعال والأسماء)؛ أي الحركة والسّكون يتحرّك في محور زمني ليُلامس إيقاع القصــيدة [1]، وربّما قصد الغذامي أنّ هذا الصّراع الكامن في القصيدة هو الذّي يسمو بإيقاعهــا ويجعلهــا تتحرّك باستمرار وتعزف على السّكون، وشبّه لنا إيقاع القصيدة بالمد والجــزر، والقصــيدة بالبحر، فكأنّ إيقاعها يصبح شريكًا مع هذا الاصطراع، فالأفعال والأســماء الــواردة فــي القصيدة هي التّي تكوّن إيقاع القصيدة بالكامل، والقصيدة هنا – على حسب رأيه- تتلاعــب بالزّمن «... لا تأخذ من الزّمن كل ما يمكنها أخذه منه، كما أنّها لا تعطيه كل مــا يمكنهــا

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص22.

إعطاؤه له.»[1]، ويرى الغذامي أنّ القصيدة في هذه الحالة تتمنّع بشكل كبير، وتدخل في صراع متوال مع الزّمن، ممّا يرفع من إيقاعها درجات، وهنا يشبّهها بالحسناء التي تتمنّع على صاحبها[2].

وعليه يصبح نصّ الشّابي مفعما بالحركة قريبا إلى الخلود، وكأنّ قصيدته في نظره الغذامي بحر يعانق الأرض مدًا وجزرًا، فهي أيضا تلامس الزّمن ذهابًا وإيابًا متلاعبة به، فالقصيدة بحر، وإيقاعها هو المد والجزر.

ينتقل الغذامي بعد ذلك للحديث عن زمن القصيدة الذي جعله يتحرّك « في إشارات / الحدث والتجدّد»[3]، وخصّ الغذامي هنا بمصطلح إشارات الأفعال، فالأفعال من وجهة نظره إشارات دالّة، وهو المصطلح الذّي فضّله النّاقد على مدار دراسته، وهذه الأفعال والإشارات -على حسب قوله- تدلّ إمّا عن الحدث أو على التجدّد بوضعها في سياق فنّي دائم الحركة ومستمر، ثمّ ينتقل النّاقد مباشرة إلى تخصيص هذه الإشارات بردّها كلّها إلى زمن المستقبل حين عنون لها بقوله: « إشارات المستقبل»[4]، وهو مقتنع أنّها ضدّ الحاضر وبقوله هذا يظهر لنا الغذامي مؤكّدا على أنّ الحاضر لا وجود له في قصيدة الشّابي، وقد قسّم هذه الإشارات بدورها إلى ثلاث فئات، تختص الأولى بالأفعال المضارعة التي وجهّها نحو المستقبل، إمّا بوقوعها في المعادلة الشّرطية أو بوقوعها في سياق يرفع الحاضر إلى المستقبل مباشرة، أمّا

---

[1] عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص22 .

[2] ينظر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] م نفسه، ص نفسها.

[4] م ن، ص ن.

الثّانية فخصّصها لأفعال الأمر وهي كذلك مستقبليّة، والثّالثة للأفعال الماضية التي تشير أيضا إلى المستقبل بوقوعها في فعل الشّرط أو جوابه أو مضافة لأحدهما[1].

ونستخلص أنّ كل الإشارات؛ أي (الأفعال) التّي وردة في قصيدة (إرادة الحياة)-على حسب الغذامي- تتّجه نحو المستقبل. فالشّابي يلغي الحاضر تماما وكأنه يرفضه، ولتأكيد هذه القضيّة يقول الدّكتور محمود إبراهيم خليل عن دراسة الغذامي: «... فهو في قراءته التّشريحية لقصيدة إرادة الحياة ... يتّبع الإشارات الزّمنية التي تتّصل بالماضي، وتلك التي تتّصل بالمستقبل ليؤكّد أنّ الحاضر لا مكان له في هذه القصيدة.»[2]، هنا يبيّن إبراهيم خليل أنّ قراءة الغذامي لهذه القصيدة قراءة تشريحيّة، يحاول من خلالها تتبّع سيرورة الإشارات عبر الزّمن برصد الماضي وربطه مباشرة مع المستقبل، متجاوزا الحاضر وكأنّه يثبت بطريقة أو بأخرى أنّ الحاضر لا وجود له في هذه القصيدة.

ويتوجّه الغذامي إلى تفصيل ما توصّل إليه بدءا بإشارات المستقبل، مرورا بإشارات الماضي، وصولا للإشارات السّابحة (المشتقّة)، أمّا إشارات المستقبل فقسّمها إلى: الأفعال المضارعة المتوجّهة نحو المستقبل، وأفعال الأمر، والأفعال الماضية التي وقعت في فعل الشّرط أو جوابه، أمّا إشارات الماضي فتضمّنت: أفعال المضيّ الخالصة؛ أي الخالية من أداة الشرط، والأفعال المضارعة المسبوقة بـــ: (لم)، وأمّا الإشارات السّابحة فتندرج تحتها: أسماء الفاعل وأسماء المفعول، وقد دعّم كل عنصر من العناصر الثلاثة بأمثلة، ففي الأفعال

---

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص21.

[2] إبراهيم محمود خليل، النّقد الأدبي الحديث (من المحاكاة إلى التّفكيك)، دار المسيرة للنّشر والتّوزيع، عمان، ط4، 1432- 2011، ص424.

المضارعة الدّالة على المستقبل نجده يستشهد بمجموعة من الأفعال نذكر منها: يستجيب، ينجلي، ينكسر...[1]، وتجدر الإشارة إلى أنّ النّاقد كان يكتب رقم البيت الذي ورد فيه الفعل ليسهّل على القارئ قراءة الدّراسة والوصول للفهم، وبعدها مباشرة يعلّق على هذه الأمثلة – فعلى حسب رأيه- جلّ الأفعال التي وردت بصيغة الحاضر، لمّا جزمت بـــ: (لم) تحوّلت إلى الماضي، وعند وقوعها في موقع فعل الشّرط وجهت مباشرة إلى المستقبل، وبذلك تكون رحلتها من المضارع إلى الماضي ثم مباشرة إلى المستقبل، وهذا رأي سليم نحويا يدل على أنّ الغذامي متمكّن في النّحو، وعليه يمكن القول إنّ المضارع بهذه الطّريقة ألغي تماما من القصيدة، وهذا هو التّلاعب الذي ذكره النّاقد في بداية الدّراسة حين قال: «... ولقد تحرك هذا الاصطراع في محور زمني تتلامس القصيدة معه تلامسا إيقاعيا»[2]. وهذا معناه أنّ اصطراع الأفعال وانتقالها من زمن إلى زمن هو الذي يسمو بإيقاع القصيدة من خلال تلاعب الشاعر بالزّمن، والنّاقد تنبّه إلى هذه المسألة منذ الوّهلة الأولى.

ينتقل الغذامي إلى فئة أخرى هي فئة أفعال الأمر، وكذا أسماء أفعاله، وهنا نلاحظ أنّ النّاقد قد اكتفى بعرض بعض الأفعال مع الإشارة إلى رقم البيت الذي وردت فيه، ولم يفصل في هذا العنصر كثيرا ولم يشرحه، ومن الأفعال التي استخرجها النّاقد من القصيدة نذكر:

---

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص23.

[2] المرجع نفسه، ص22.

استقبلي (50)، ناجي (54)...[1]، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الأفعال وجهت مباشرة إلى المستقبل بوقوعها في سياق مستقبلي.

يتوجه الغذامي بعد التطرّق إلى الأفعال الماضية إلى تخصيص عنصر مستقل، حيث عنونه بــ: الأفعال الماضية ذات التوجه الأمامي "مستقبل" فعل شرط أو جوابه أو معطوف على أحدهما [2]، يتجلّى لنا من هذا العنوان الفرعي الذي استخدمه النّاقد أنّ الأفعال الماضية التي وردت في قصيدة (إرادة الحياة) تحوّلت إلى المستقبل، وعبّر عن ذلك بقوله: ذات التوجّه الأمامي "مستقبل"...[3].

ويذكر بعد ذلك مباشرة أسباب تحوّل هذه الأفعال من صيغة الماضي إلى صيغة المستقبل، فقد حصرها في: وقوعها في فعل الشرط أو جوابه، أو معطوف على أحدهما[4]، ويستعمل هنا المنهجية نفسها التي اتّبعها في السابق، والمتمثلة في الاستشهاد بالأفعال ماضية من القصيدة مع تحديد رقم البيت الذي فيه ونذكر مثلا: أراد، اندثر... [5].

ويقسم الغذامي إشارات الماضي (فوق الحاضر) إلى فئتين هما: أفعال المُضي الخالصة، وعرفها بأنّها أفعال لم تقع في معادلة الشرط، والأفعال المضارعة المسبوقة بــ:(لم) [6]، وأيضا أورد تعريفا لها بأنّها لم تقع في المعادلة الشرطية، ومن ذلك تتحول الأفعال

---

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص24.

[2] ينظر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ينظر، م نفسه، ص نفسها.

[4] ينظر، م ن، ص ن.

[5] ينظر، م ن، ص ن.

[6] ينظر، م ن، ص ن.

المضارعة من زمن المضارع إلى زمن الماضي بدخول(لم)، وينتقل النّاقد بعد ذلك إلى تقديم بيان بالفئتين[1] المذكورتين في الأعلى، مع الاكتفاء برصد أفعال المضي الخالصة - كما سماها- في عنصر أول مستشهدا ببعض الأفعال الواردة في القصيدة مثل: قالت(5)، حدث(5)... [2]، ويلي ذلك عنصر ثان خصّه للأفعال المضارعة المتحولة إلى ماض، وعرض لنا أربعة أفعال هي كالأتي: لم تشقه التي وردت في بيتين هما: الرابع والثامن عشر، ولم تتكلم التي وردت في البيت الثاني والعشرين، ولم تترنم التي ورد في البيت نفسه [3]، ومن خلال ما جاء به الغذامي يمكن القول بأنّ هذه القصيدة احتوت على أفعال ماضية، ومضارعة، وأمر، وهناك أفعال ماضية خالصة، وأخرى مضارعة تحولت إلى صيغة الماضي بدخول (لم الجزم).

ويمر الغذامي إلى الأسماء المشتقة التي تحمل الحدث وأطلق عليها تسمية(الإشارات السابحة)، وحصرها النّاقد في أسماء الفاعل والمفعول، ويفتح لنا المجال بقوله: « ما يسمى بالمشتقات الصريحة» ، وقد ميزّ الغذامي هذه المشتقات عن سائر المشتقات الأخرى، لأنّها تدل على الحدث والتجدّد مثلها مثل الفعل، والمشتقات الأخرى ثابتة، وبعيدة عن الأفعال قريبة من الأسماء الجامدة [4]، ويقصد الغذامي هنا أنّ جل المشتقات التي وردت في قصيدة

---

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص 24.

[2] ينظر، المرجع نفسه، ص25.

[3] ينظر، م نفسه، ص نفسها.

[4] ينظر، م ن، ص ن.

الشابي متعدّدة الدّلالة بإيراده مصطلح: « سابحة »[1] ، فهي تدل على حدث معين وغير مقيّدة بزمن معين، فقد وردت في سياق القصيدة دائما متجهة نحو المستقبل، وهذا التوجه نحو المستقبل هو الذي جعل الإشارة غير مقيدة بزمن معين على الرغم من دلالتها على حدث معين، ومثل لنا الغذامي بعدة أمثلة واردة في قصيدة نذكر منها: المنتصر(4)، المستتر(5)...[2]

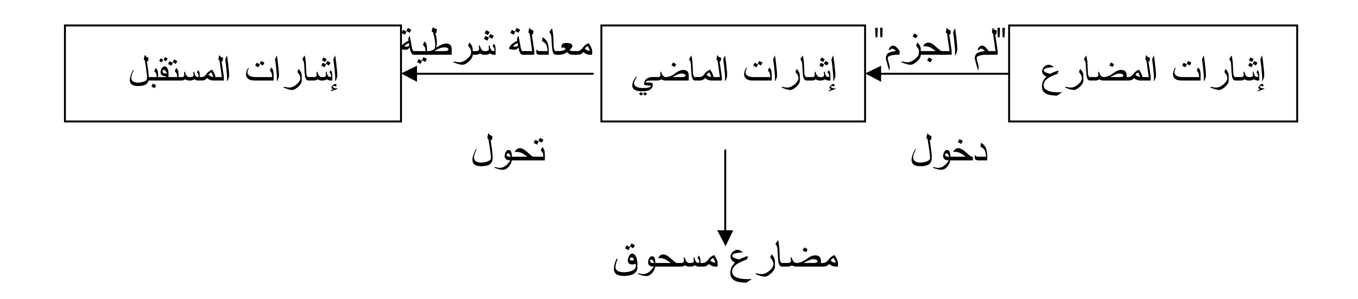
ويخلص الغذامي بعد عرضه لكل الفئات نقصد بها: إشارات المستقبل، وإشارات الماضي، وإشارات السابحة (الأسماء المشتقة)[3] إلى خلاصة أكّد فيها كل ما تعرض إليه، حيث يقول: « ... هذه هي كل الإشارات الزمنيّة في القصيدة، ونلاحظ منها أنّ الحاضر لا مكان له في هذا النص الشّعري، فالقصيدة تمسح الحاضر، وتلغيه، وتنفيه إلى الفناء، لتحل مكانه الماضي» [4].

يوضح لنا هذا القول أنّ الغذامي يصرح بأنّ كل ما استخرجه من القصيدة يجمعه في إشارات الزمنية، وإنّ الحاضر لا وجود له في نص أبي القاسم الشابي، فهذه القصيدة تمسح وتلغي الحاضر، وتحل محله الماضي الذي يتوجه إلى المستقبل، ثم يذكر لنا أسباب إلغاء الحاضر وإحلال الماضي مكانه ليدفع به نحو المستقبل، وحصر الغذامي هذه الأسباب فيما يلي:

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص25.
[2] ينظر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3] ينظر، م نفسه، ص22-26.
[4] م ن، ص ن.

- إدخال (لم الجزم) على المضارع ليتحول إلى ماضي.

- دفع الماضي إلى المستقبل بوضعه في المعادلة الشرطية، وأطلق عليه الغذامي اسم المضارع المسحوق؛ أي المضارع المتحول إلى ماض والمدفوع بدوره إلى المستقبل، ويمكن توضيح ما سبق ذكره بالمخطط التالي:



-تمظهر المستقبل في قصيدة إرادة الحياة للشابي من منظور الغذامي-

لقد أظهر الغذامي هذا التلاعب في الزمن؛ أي الانتقال من المضارع إلى الماضي، ثم مباشرة الي المستقبل في مقطع أخير من مقاطع القصيدة، حيث حدّده في الأبيات (50-56)[1]، وهنا يتمظهر دفع الإشارات الماضية إلى الأمام ويعني به المستقبل، حيث أخذ هذا المقطع وخصه بالتحليل، ولاحظ أنّ إشارات المستقبل تعاقبت في اثني عشر إشارة في سبعة أبيات؛ أي من (50- 56)، خمسة منها جاءت مكرّرة ومرتبطة ببعضها البعض، ومتتالية في الزمن، وقصد بها أفعال الأمر مثل: فعل ناجي المكرّر أربع مرات في بيت واحد،

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص26.

وأعقبه مرّة في البيت الذي يليه[1]، ويقول الغذامي أنّ خمسة من أسماء الأمر قد سبقت هذه الأفعال، وقصد بذلك أسماء أفعال الأمر مثل: (إليك)، حيث وردت في بيتين متواليين (52-53)، وسبقت كل هذه الأبيات – كما قال الغذامي- ببيتين كانا بمثابة الفاتحة لإيراد هذه الإشارات المستقبلية التي ظهرت في البيت(50): فاستقبلي[2]، وبذلك فتح الشابي بهذين البيتين المجال للأبيات التي تليها للدخول في سياق مستقبلي مفتوح.

وبعد ذلك يأخذ الغذامي المقطع الذي يبتدئ من البيت(52)، وينتهي بالبيت(56)، ونلاحظ هنا أنّه أعاد صياغة هذا المقطع، فحوله من النموذج العمودي الذي ورد في صيغته الأصليّة إلى الصيغة أخرى ابتدعها، فالدّارس لهذا المقطع يلاحظ من الوّهلة الأولى أنّه يقرأ شعرًا حرًا، حيث جُل أفعال الأمر التي وردت في هذا المقطع وضعت في سياق مستقبلي، وتتوجه كل هذه الأفعال إلى صيغة المستقبل.

وعليه يسمو المستقبل في قصيدة (إرادة الحياة)، ويقصي الحاضر تماما خاصة في هذا المقطع؛ أي من(50-56)، وفي منظور الغذامي الحاضر في هذه القصيدة يلغى، والمستقبل يتداخل مع الماضي ليدفع به إلى الأمام، وهذا التّداخل بينهما هو الذي يقصي الحاضر من القصيدة، وفي هذه الحالة تتفوق إشارات المستقبل وتبرز بوضوح، ويصف الغذامي العلاقة

---

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص26.

[2] ينظر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بين الماضي والمستقبل بالتجاوزية؛ أي أنّ الإشارات الماضية تتجاوزه وتتجه نحو المستقبل[1].

وقد حاول الغذامي شرح توجه الإشارات المضارعة إلى الماضي، ومن ثم المستقبل من خلال إيراد الأبيات التالية:

البيت الثالث:

ومن لم يعانقه شوق الحياة تبخـــر في جوهـــا وانـــثر.

البيت السابع:

إذا ما طمحت إلى غايـــة ركبت المنى ونسيت الحذر

البيت الثامن:

ولم أتجنب وعور الشّعاب ولا كبة اللّـــهب الـــمستعر[2]

فإذا جئنا إلى البيت الثالث، فالإشارة التي تكلم عنها الغذامي هي:(لم يعانقه)، وهذه الإشارة خرجت عن صيغة الحاضر بدخول (لم الجزم) عليها، فأصبحت - حسب مصطلح النّاقد- حبلى بالماضي هذه مرحلة أولى؛ أي توجه الحاضر إلى الماضي بواسطة أداة الجزم (لم)، وسبقت هذه الإشارة بأداة الشرط في البيت السابق فحولت مباشرة إلى المستقبل، لكنّها

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص28.

[2] ينظر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لا تلغي الماضي إذن: الفعل يعانق في الأصل هو فعل مضارع، وعند دخول (لم الجزم) عليه حُول إلى الماضي وسبق بأداة الشرط (إذا) فاتجه مباشرة إلى المستقبل[1].

والشيء نفسه مع إشارة لم أتجنب، فالفعل أتجنب هو فعل مضارع تحول إلى صيغة الماضي بدخول أداة الجزم لم، وفي الوقت الذي ورد فيه البيت السابق له بصيغة الشرط، وجه إلى المستقبل مباشرة، وعليه في هذه الحالة وبتعبير الغذامي الحاضر أصبح جثة، فالقصيدة كلها تدور حول ثنائية (الماضي/المستقبل)[2].

وقد خرج الغذامي بدلالة فنيّة لهذا التلاعب الزمني الذي أورده أبو القاسم الشّابي في قصيدته، حيث يقول في هذا الصدّد: « ... وهذه علاقة تداخل بين القطبين الأساسيين لكون القصيدة – الماضي/المستقبل- الذي هو كون الأمة العربيّة بماضيها المجيد، وبمستقبلها الذي يحمل وعدا بإدراك جوهر الماضي، والانطلاق منه... ولهذا تكررت هذه النغمة عند "الشابي" في سائر قصائده، حيث الغضب على الحاضر وتمجيد الماضي، كمحاولة لبعثه في وجدان الأمة لتتحرك به نحو المستقبل. »[3].

يتبين لنا أنّ الغذامي بعد رحلته الطويلة التي ركز فيها على رصد إشارات القصيدة التي وجهت أغلبها إلى المستقبل بعد تحولها إلى الماضي أولا أو الوقوع أفعال الأمر في سياق مستقبلي، وكل هذه الإشارات المستقبلية لها دلالة فنيّة - فعلى حسب رأيه- إلغاء الحاضر من القصيدة راجع إلى غضب الشّابي على حاضره المُر إزاء مرضه واحتلال بلاده، وأيضا

---

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص28.
[2] ينظر، المرجع نفسه، ص28-29.
[3] م نفسه، ص ن.

تمجيده لماضي أجداده جعله لا يُفَرط فيه، ويحاول بعثه من جديد في وجدان أمته، والدفع به نحو المستقبل المزهر، فحلمه بهذا المستقبل جعله يلغي الحاضر تماما من ثنايا قصيدته فكان شعاره يخلص إلى: ماضي مجيد يخدم مستقبلا سعيدا، والتساؤل يكون: أين الحاضر من كل هذا؟ جوابه بسيط حاضر لا وجود له في معترك حياة مليئة بالعقبات، هذه دلالة تلاعب الشاعر في زمن القصيدة من المضارع إلى الماضي إلى المستقبل، ووضع أفعال الأمر في سياق مستقبلي.

ويوضح الغذامي لنا العلاقة بين الماضي والمستقبل بمثال، حين وضع أسماء الأفعال في عمود، وأسماء تدل على المستقبل في عمود ثان، وجعل عمودا ثالثا لتبيان العلاقة بينهما، حيث ضم العمود الأوّل: المنتصر، المستعر، مثقلة[1]، وأعطى دلالة لكل كلمة، فالنصر يحمل سمات الماضي، ثم يمر إلى المستعر؛ أي المشتعل، ويخلص إلى أنّ الشعب هنا مثقل الكاهل، ومشتعل الفؤاد، يبحث دائما على الانتصار وكل هذه الإشارات تحمل سمات الماضي المثقل بالهموم.

ويحمل العمود الثاني سمات المستقبل ويظهر في: المستتر، المنتظر، المدّخر[2]، فمستقبل الأمة مستتر ومخفي وهم دائما ينتظرونه، ولا يدرون ماذا يدخر لهم من مفاجآت، ويأتي العمود الثالث ليبين العلاقة بين العمودين، فهذه الأمة دائما تحلم بمستقبل زاهر يكون فيه

---

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص30.

[2] ينظر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

النصر حليفها، وعليه يقول الغذامي: « فماضي الأمّة سيظل تاريخا محفوظا في بطون الكتب حتى يترجمه المستقبل إلى حدث متحرك.» [1].

هنا يتبين لنا أنّ الماضي يبقى جامدا ما لم يحركه المستقبل، فالمستقبل هو بمثابة المنقذ لماضي هذه الأمة، وهو يخرجه من السّكون إلى الحركة، وهذا ما يترجم فعلا عنوان الغذامي مصطرع (الحركة/السكون) [2]، وهذه دلالة أخرى نتوصل إليها، فقد يقصد بهذه الثنائية، كما قلنا سابقا أفعال وأسماء، وقد يقصد بالسّكون ماضي الأمة الثابت، وبالحركة المستقبل بتركز على الأفعال فهي التي تدفع بالماضي إلى المستقبل.

إذن العلاقة بين القطبين؛ أي بين العمود الأوّل والثاني تكمن – على حسب الغذامي- في إلغاء الحاضر والتركيز على المستقبل المنتظر الحامل ربما للنصر المثقل لكاهل الأمة بأكملها.

وفي النهاية هذا العنصر يخلص الغذامي إلى أنّ هذا الاصطراع دائم، لا غلبة لقطب فيه على الآخر، لأنّ القصيدة موجودة وحية بتعبيره، وبذلك يفتح هذا النّاقد المجال للقراء من أجل دراستها بطرق متعدّدة.

وعليه يمكن القول على هذا الجزء من الدّراسة أنّ عبد الله الغذامي من خلال تطرقه لعنصر(الحركة/السّكون)[3]، قد ركز على إحصاء الأفعال في جداول، فالبعض منها يعلق عليها، والبعض الآخر يكتفي برصدها فقط، وكأنّ همه من هذه الدّراسة هو تتبع الأفعال،

---

[1] عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص 30.

[2] ينظر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ينظر، م نفسه، ص ن.

وإهمال الأسماء والحروف، ولكنّه ظهر مركزا على الأفعال بدرجة كبيرة، وكيفية تحولها من زمن إلى آخر لترسي في الأخير على المستقبل، ولأنّ المستقبل كان غالبا في قصيدة (إرادة الحياة)، هذا ما جعله يركز على كيفية شرحه وتبيانه، لأنّه يسمو بإيقاعها، وهنا يظهر النّاقد متبعا السيميائيّة الإحصائية، وهي طريقة جديدة اتبعها وتفرد بها، وإن ظهر من خلال آلياته الإجرائيّة المتتبعة متأثرا بدي سوسير من خلال الثنائيّة التي ظهرت في تطرقه لثنائية (حركة/سكون)، لأنّ التحليل السيميائي ينطلق أساسا من الثنائيات، وظهر أيضا مستفيدا من رولان بارث أثناء تركيزه على القارئ، وإيمانه أنّ النص يكتسب قيمته الأدبيّة والجماليّة من خلال تعدّد القراءات، ولكن هذا التأثر لم يتجاوز الحديث عن بعض المصطلحات والتعريفات، وعليه يظهر الغذامي في هذا الجزء من الدّراسة مستخدما بعض أدوات السيميائيّة، وليس سيميائية خالصة، وبهذا تنحوا الدراسة في هذا الجزء منحى مغايرا لا يتوافق تماما مع آليات السيميائيّة التي نعرفها، حيث تداخلت السيميائيّة مع مناهج أخرى كالبنيويّة، والتشريحيّة، وهذا ما يظهر جليا في هذه الدّراسة، فقد استخدم بعض آليات البنيويّة وذلك خلال تعامله مع نص أبي قاسم الشابي كبنية مغلقة معتمدا مبدأ المحايثة الذي ظهر عند دي سوسير بالدّرجة الأولى، حيث لم يتحدث عن السياقات والظروف الخارجية المحيطة بنص الشاعر، وإنّما اكتفى برصد الأفعال ودلالاتها، في القصيدة، أمّا آليات السيميائيّة فظهرت في استخدام بعض المصطلحات التي لها دلالات غربيّة كمصطلح: إشارة، سيميولوجية...، وأمّا التشريحية فكون الغذامي قام بتفكيك هذا النص، وتتبع الرموز

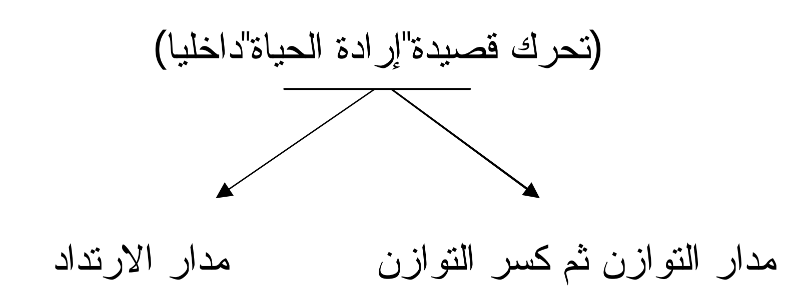
والإشارات الواردة فيه، وبما أنّ التفكيكية تعتمد مبدأ قطع العلامة على مرجعيتها الخارجية، فالغذامي قطع بعض الإشارات التي وردت في قصيدة الشابي عن مرجعياتها، وجمعها كلّها في الحديث على جزء بسيط لا يلخص كل ملابسات حياة الشاعر، وبذلك يظهر النّاقد معتمدا على منهج تلفيقي كانت السيميائيّة جزءا منه، وهنا نتوصل إلى سؤال منهجي مفاده: هل سار الغذامي على نفس هذه المنهجية في باقي الدّراسة، أم اتخذ منهجية أخري؟، هذا ما سنكتشفه بعد التعرض للعنصر الثاني من هذه الدّراسة.

بعد تطرقنا للعنوان الأوّل ونقصد به (مصطرع السكون/الحركة)، الذي فصله عبد الله الغذامي تكون محطتنا التّالية عنوانه الثّاني الذي مفاده مصطرع المد/الجزر، ويعني الغذامي به وجوب صراع داخلي في القصيدة، يظهر من خلال الإيقاع الشعري؛ أي إيقاع القصيدة، فقد حاول أن يشرح لنا وجهة نظره من خلال تأمّله لقصيدة« إرادة الحياة » للشّابي، حيث يقول في هذا الصدّد: « تتحرّك القصيدة داخليّا في حركة متجاذبة جزرا ومد »[1]، يبيّن لنا هذا القول أنّ قصيدة « إرادة الحياة » للشّابي مليئة بالحركة، وهذا ما ثبت حقّا من خلال تحليلنا للجزء الأوّل، فوجدنا القصيدة في حركة مستمرة من خلال تحوّل جلّ الأفعال إلى صيغة المستقبل الذّي يسمو بدوره بإيقاع القصيدة، ويجعلها في ديناميكيّة مستمرة، وكأنّه يضفي عليها الحياة، وهذه الحركة هي حركة داخليّة، ويقصد الغذامي هنا أنّ السياقات الخارجية لا دخل لها فتصبح القصيدة بدورها بنية مغلقة متحرّكة، فإيقاعها يرتفع وينخفض وشبّهه بحركة المدّ والجزر.

---

[1] عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص31.

وقد حصر النّاقد تحرّك هذه القصيدة في مدارين هما: مدار التوازن ثم كسر التوازن، يليه مدار ثاني سمّاه: مدار الارتداد، وقد فصل كل عنصر على حدى، وقبل التطرّق لشرح كل مدار من وجهة الغذامي، يمكننا أن نورد مخططا يوضّح أكثر تحرّك قصيدة أبي القاسم الشابي إيقاعيا:



فإذا جئنا للمدار الأوّل؛ أي مدار التوازن فنجد الغذامي يقصد من ورائه سير القصيدة في رتابة، خاصّة في صدر الأبيات الثلاثة الأولى، وقد أورد لنا هذا النّاقد جملة من الأسس التي انبنى عليها هذا النظام والمتمثّلة في:

1-**<u>المعادلة الشرطيّة</u>**: يظهر في قول الشاعر:

وإذا الشعب يوما أراد الحياة فلابد أن يستجيب القدر[1]

ورأى الغذامي أنّ هذا الشرط من البيت الأول، ليشمل البيت الثاني والثالث.

2-**<u>العلاقة التضامنيّة</u>**: شرحها الغذامي بالاستعانة بما ورد في كتاب (elments of Semioligy) لرولان بارث، ويكون مفاده هذه العلاقة دخول الجمل، ويعني بها أنّ جمل القصيدة تدخل في علاقات مع بعضها البعض، حيث يقول الغذامي: « اعتمدت الأبيات

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص32.

الثلاثة في علاقتها الدّاخلية على نظام "العلاقة التضامنية" وهي صفة للجمل إذا صار وجود أحدهما يقتضي وجود الأخرى...» [1]، ويؤكّد الغذامي من هذا القول أنّ علاقات التّركيب بين الجمل؛ أي كل جملة تحتاج إلى جملة أخرى لإقامة سياق القصيدة، إذن أصبح إيقاع القصيدة عاليا من خلال (المعادلة الشرطية، والعلاقة التضامنية)، وهذا ما جعلها تفرض سلطانها على القارئ وكأنّها تخدّره.

وتتبّه الغذامي إلى أنّ الشّاعر قد اعتمد على هذا النّمط من الكتابة، ورجوعه مرّة أخرى عن ذلك كان بكسره لنظام التوازن، بقوله:«... وهذا أمر تمّ تداركه من الشّاعر الذي يملك حسّا مرهفا لم يترك القصيدة تتخدّر تحت سلطان ذلك الإيقاع العالي، فبادر إلى كسر هذا بالبيت الرابع.» [2].

ونلاحظ أنّ الغذامي يرجع كسر توازن القصيدة بإيراد البيت الرابع إلى امتلاك الشّاعر للحسّ المرهف، وذهب بعد ذلك النّاقد إلى تعداد أسس هذا الخرق فيما يلي:

1- تخلّيه عن المعادلة الشرطيّة.

2- البداية بجملة اسميّة.

---

[1] عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص32.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- تغيير الوزن: (وذلك من خلال استعمال الزّحافات كاستبدال تفعيلة فعولن بـــ: عولن)، وقد سمّى ذلك بالصّدمة الكهربائية بغرض إيقاض المتلقي من تحذيره الذي حصل عندما كانت القصيدة تمشي في نظام متوازن[1].

نستخلص ممّا سبق أنّ الغذامي في هذه المرحلة من التحليل استعان بمنهجين البنيوية ونظريّة القراءة والتأويل، فقد ظهر في شرحه للمعادلة الشرطيّة بنيويا بالدرجة الأولى، فهو لم يتعرّض إلى تحليل هذه الأبيات تحليلا سيميائيا، واقتصاره على دلالاتها التي تخفيها، بل ركّز كعادته على الأفعال، وأسباب وقوع القصيدة في هذه المرحلة في رتابة وانكسار هذه الرّتابة فيما بعد.

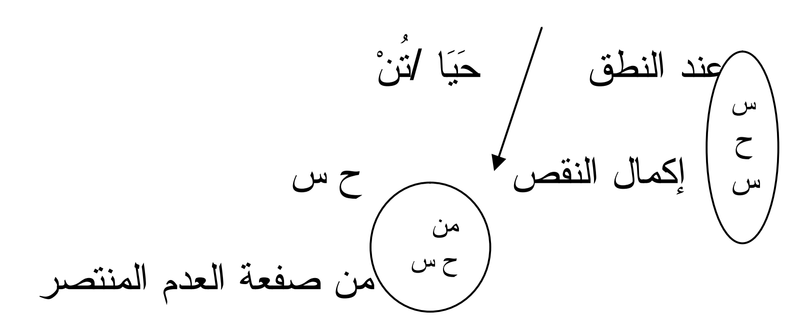
يحصر هذا النّاقد جزءا من الدّراسة في مجال مغلق باعتباره بنية مغلقة، ويتخلّى تماما عن الاستعانة بمدلولات الأفعال والأسماء الواردة في القصيدة، فالقارئ لهذا الجزء يتوهّم بأنّه أمام تحليل بنيوي مجرّد، وبمجرّد انتقال الغذامي للحديث عن كسر التوازن من قبل الشاعر، حين نجده يستنجد بنظريّة القراءة والتأويل، وهذا يظهر أثناء حديثه عن كسر أفق توقّع القارئ من قبل الشّابي، حيث تعمّد الشّاعر أن يضع القارئ في جوّ هادئ متّزن في بداية القصيدة ثم كسر هذا الإيقاع، وهذا مجال تعنى به نظريّة القراءة، فنحن نعلم أنّ خرق أفق التوقّع هو الذي يعطي للعمل الأدبي قيمته، واستخدام الغذامي لهذا النّوع من التحليل غرضه تبيان قيمة العمل الأدبي الذي هو بصدّد دراسته، وهكذا اقتناعه بتعدد المدلولات، فلا وجود لعلاقة ضرورة تربط دال بمدلول معين، وهذه فكرة سيميائيّة تعود لرولان بارث.

---

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص33.

وقد واصل النّاقد شرحه لهذه الظّاهرة صوتيا، حين قام بفحص مطوّل لمقاطع القصيدة، وتتبّع مدى تأثيرها على المتلقّي، ومثّل لنا بكلمة (حياة)، فالتّاء المربوطة في آخرها أصلها مقطع متوسط مغلق (س ح س)، ولكنّها فقدت صوتا ساكنا في آخرها، وأصبحت (س ح)، ويؤكّد الغذامي أنّه لا يمكن لأي قارئ إكمال البيت وقراءته بطلاقة، إلاّ بربطه ببداية الشّطر الثّاني ليكمل هذا النّقص، لأنّ أوّل مقطع في الشّطر الثّاني من هذه البيت يتكون من ساكنا ومتحرك (س ح)[1]، وكأنّه يعود بالمقطع أصله من جديد، وهذا ما يوضحه المخطط التالي:

فويل لمن لم تشقه الحيا/ة



وقد أكّد الغذامي وجهة نظر الشّاعر أبي القاسم الشّابي، وأنّ غرضه يكمن في كسره النّغمة الصّارمة للأبيات الثلاثة السابقة التي أدخلت القصيدة في رتابة مؤقتة، وهي قضيّة مهمة بالنّسبة للغذامي[2] .

وقد تنبه النّاقد لإعجاب الشّابي ببيته هذا ممّا جعله يقع في أسره، ويكرّره مرّة أخرى بنمط إيقاعي مماثل[3]، لأنّه - على حسب رأيه - يدرك تماما دوره الفنّي في القصيدة، ولكن هذا ليس بالضرورة، فلا وجود لشيء يمكن أن يثبت - حقا- إعجاب الشّابي بهذا البيت، فقد

---

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص33.

[2] ينظر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ينظر، م نفسه، ص 35.

يفسر التّكرار في هذه الحالة لتأكيد القضية التي يريد إيصاليها للقارئ، فلم يجد غير هذا البيت الذي يفي بالغرض الذي يسعى إليه.

وأورد الغذامي لنا البيت الذي كرّره الشابي ملتفتا إلى تغيير إشارة في الشطر الثاني منه، حيث حلت محل (صفعة)، (لعنة)، ويبرر ذلك دائما بغرض كسر التوازن والتوقع، ولكن النّاقد هنا لم يورد دلالة هذا البيت، وكذا السبب وراء استبدال مفردة صفعة بلعنة، على الرغم من إشارته لذلك، ومرّ عليها مرور الكرام لتتحول دراسته في هذه المرحلة إلى الأسلوبية، من خلال استخدامه لبعض الآليات التي تعود إليها كالمستوى الصّوتي بتعرضه لإيقاع القصيدة، والمقطع، والتكرار...

بعد أن تحدّث الغذامي مطولا عن مدار التوازن وكسر التوازن يصل إلى مدار الارتداد، حيث خصّص له عنصر مستقلا به، ويقصد النّاقد بالارتداد[1] الحركة المتثوّبة؛ أي تحرّك إشارات القصيدة كما رأينا ذهابًا وإيابًا، كما اصطلح هو بمصطلح المد والجزر، وهذا ما جعل القصيدة تستمرّ في الحركة، ثم ينصرف الغذامي للحديث عن القوافي التي وردت في القصيدة ووصفها بصفة الجمود كما قام بإحصائها، ولقد لاحظ بأنّ الإشارات الجامدة في القوافي تغلب على إشارات الحركة، ولكن الغذامي اكتشف أنّ ذلك لم يؤثّر على إيقاع القصيدة، ولم يجرّها إلى السكون، لأنّ الشّابي اعتمد أسلوب التّكرار الذي أحدث ارتداد داخليّا في القصيدة، وجعلها تحدث إيقاعا جديدا، وبعد ذلك يقوم النّاقد بإحصاء القوافي

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص35.

المكرّرة في أربعة وثلاثين بيتا ممثّلة في خمسة عشر إشارة، وقدّم لذلك أمثلة.[1]، ويذهب الغذامي إلى تقسيم الارتدادات الواردة في القصيدة حسب تشكّلها إلى ثلاثة أنواع:

1- ارتداد غالب في الإشارات الجامدة:

لاحظ النّاقد أنّ الارتداد هنا جاء غالبا على الإشارات الجامدة، ولم يلحظه في الإشارات المتحرّكة، ومثل لذلك بالفعلين**(اندثر/غبر)**، ومشتق صريح واحد(المنتصر)، ويرى أنّ هذا الارتداد جاء لتنشيط انتباه المتلقّي.[2]

2- تواتر تكرار بعض الإشارات:

أحصى النّاقد في هذا العنصر الإشارات التي كرّرت على مدار القصيدة، وضرب لنا أمثلة لذلك ككلمة الزّهر التي تكرّرت أربع مرّات في الأبيات (16- 41- 54 -59)، وهنا يورد الغذامي دلالة هذه الإشارة، والغرض من تكرارها[3]، ويقول في هذا الصّدد:« ... لأنّها إشارات يقوم وجودها على التّكرار الدّائم "ضدّ الثبات" فالزّهر تغير دائم وتجدّد، وكذلك "المطر" في تجدّد وطراوة . والقمر حالة مرور دائمة التّكرار والتغير.»[4].

يظهر الغذامي في هذا القول محلّلا لدلالة التّكرار في هذه الإشارات، وتكرار الشّابي لبعض الإشارات دلالة على إيمانه بالتغيّر والتجدّد، وهنا تداخل بين الأسلوبيّة والسيميائيّة، كأنّه يحاول أن يدرس ظاهرة أسلوبيّة هي التّكرار في قصيدة (إرادة الحياة) ليبيّن بعدها

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص36.
[2] ينظر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3] ينظر، م نفسه، ص نفسها.
[4] م ن، ص 37.

السّيميولوجي في القصيدة، فتكرار الإشارة دليل على توق الشّاعر للتجدّد وابتعاده عن الثّبات، وقد بدا الغذامي مقتنعا بأنّ هذه الدّلالات المتحرّكة في القصيدة هي التي تجعلها في حركة مستمرّة لتنهض من قلب الجمود، ويصبح السّكون في هذه الحالة حاجة يقضيها الشّاعر بين وهلة وأخرى ليهدّئ من حدّة الحركة[1]. وقد شبّه الغذامي ذلك بمراحل القمر: هلالاً، وبدرًا، وهلالاً دائريًّا، حيث يقول عن المسألة: « حركة دائبة تسكن قليلا لتتحرّك من جديد.»[2].

وقد أسقط الغذامي هذه الظاهرة الإيقاعيّة على الشّاعر أو الإنسان العربي الذي يمر بدوره بحركة وسكون وحركة، فالشّاعر هنا له حاضر ميت، ومقبل نحو المستقبل مبعوث من ماضي مجيد، وهو تفسير يحاول أن يربط به تحليله هذا مع ما أورده في الجزء الأوّل محاولا العودة إلى جوّ القصيدة من جديد.

3- القوافي المكررة:

تتبع الغذامي القوافي المكرّرة على مدار هذه القصيدة، والتي وردت في سياقات مختلفة[3] محاولا إعطاءها دلالة فنيّة، ونلاحظه يُحاول من جديد تفسير الظاهرة الأسلوبيّة (التكرار) من منظور السيميولوجيّة.

أكّد الغذامي في هذه الحالة سبب ورود القوافي في سياقات مختلفة، فهو مقتنع بضرورة تحرير الكلمة (الإشارة) من سياقها الموروث، وجعلها حرّة للبحث عن سياق جديد، وضرب

---

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص37.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ينظر، م نفسه، ص نفسها.

لنا مثالا لذلك بـــ: المطر؛ فهو يقول بأنّ دلالة المطر تختلف حسب السياق، إذن فالقافية – في رأيه- إشارة حرّة طليقة وليست مستعارة أو مقتبسة، وتتغيّر حسب السياق الذي ترد فيه[1]، ويظهر الغذامي هنا متبنيًا ما جاء به رولان بارث في كتابه (مبادئ في السيميولوجيا) فهو رافض لفكرة دال ومدلول، ومنادي بفكرة تعدّد المدلولات للدال الواحد، وبذكره أيضا جاك دريدا.

ويمرّ الغذامي مباشرة إلى وجود الإشارة المرتبطة بالأثر الذي يتركه أو يحدثه في نفس الملتقي، وهنا يُحاول النّاقد الاستعانة أيضا بالأسلوبيّة لشرح البُعد السيميولوجي للإشارات الواردة في القصيدة، وهذا ما تجلى في قوله (الأثر)[2].

ويشير الغذامي إلى أن معظم الإشارات المتكرّرة في نص القصيدة تختلف مدلولاتها حسب السياق الذي وردت فيه، وهنا يدخل في خِضم الدّراسة السيميائيّة باتخاذه مقطعًا من القصيدة، ومحاولة للبُعد السيميولوجي الذي تحمله كل الإشارات المكرّرة، وضرب مثالاً لذلك بـــ: الزهر، فهو يعتبرها إشارة مستقلة تختلف دلالتها من بيت لآخر، فمرّة تدل على نوع من الزهور، وتارة على ميت الزهر، وفسرها سيميائيًا بأنّها تدل على حاضر الأمة (شعب يومه ميت)، وفي بيت آخر تدل على غض الزهر، وهو نقيض الميت، ليكون بمثابة الأمل الجديد، وترد في موضع آخر بقوله بخور الزهر[3]؛ أي الماضي المِعطاء وبهذا استطاع الغذامي من خلال تحليله لهذا المقطع من البيت (16 إلى59) أن يثبت بأنّ الإشارات غير مقيدة،

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص 38.

[2] ينظر، المرجع نفسه، ص39.

[3] ينظر، م نفسه، ص40.

فبدخولها السياق تتعدّد مدلولاتها، وهكذا يقر ما أتى به رولان بارث، ودي سوسير في قضية الاعتباطية النسبيّة.

ويفسر الغذامي بعض الإشارات، فمثلا: يأتي بدلالة مفردة (الريح) وتوضيحها من خلال استشهاده بالآية القرآنية 06 من الحاقة، والآية 24 من الحجر، ويخلص إلى أنّ الريح تحمل دلالتين حسب الصيغة، فإذا وردت مفردة دلت على الغضب والعذاب، وإذا وردت بصيغة الجمع دلت على الرحمة، والريح في القصيدة تدل على الويل للأجساد الميتة الخاملة، وبذلك هي تحمل معنا آخر، وكأنّها تمدّد الزمن من الماضي المجيد ويحبل بها رحم الأتي، فيمتد العطاء وينم؛ أي أنّ هذه الريح - بحسب الغذامي- كأنّها تُعاتب الحاضر الميت، وتُحاول بعث المستقبل انطلاقاً من الماضي[1]، وهكذا استطاع النّاقد أن يستشف البُعد السيميولوجي الذي ارتضاه الشّابي من توظيف مفردة (الريح)[2].

وينتقل الغذامي في الأخير لإيراد مقطع من القصيدة يتضمن الأبيات (40-43)، وراح يفسر مدلولات بعض الإشارات التي وردت فيه، حيث شبه المستقبل البارز في القصيدة (بالفردوس)، ولهذا دلالة أولى تحيل على توق الشّابي للحرية والانتصار في المستقبل، وثانية تحيل على إدراك اقتراب المنيّة منه، وأنّ رحيله من الدنيا إلى الفردوس، وكأنّ الغذامي أراد إستحضار الحياة الشخصيّة للشّابي قصد تفسير بعض الإشارات التي وردت في قصيدته، وراح يُعدّد بعض الظروف التي تدل على إشارة الفردوس مثل: فوق، تحت ...، وبعض

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص42.
[2] ينظر، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

صفاتها كالنور، الغصون، الظل، الشجر، النبع ...[1]، وتوصل الغذامي إلى أنّ الشّابي يظمأ لنيل الحرية والانتصار، لذلك أقصى حاضره وربط كل إشاراته بالمستقبل، وكأنّه يُعيد بعث الأمل من جديد.

يختم الغذامي دراسته بقوله: « وهذه الأبيات المقتبسة تحمل إشارات متكرّرة ذات تردّد سريع ... إذا ما يلبث المتلقي أن يخلص من واحدة حتى يجد الأخرى، تمسك به مما يقوي حركة القصيدة، ويضاعفها، ولا يدع فرصة السكون، فصار الارتداد هنا تلاحمًا واندفاعًا... وهذا هو النص الباقي الذي يظل "أثرا" يتجدد مع كل قارئ، وفي كل قراءة.»[2].

يُلخص الغذامي في هذا القول بعض النقاط التي وردت في دراسته هذه، فيتحدث أولا عن الإشارات المكرّرة على مدار القصيدة، ودورها في تقوية حركة القصيدة والسُمو بإيقاعها، وبذلك يضمحل السكون ويفقد مكانه، ويصبح الارتداد دافعا لها للمضي في المستقبل. وفي آخر القول يورد النّاقد نص قصيدة (إرادة الحياة) للشّابي كاملا، ويرى أنّه سيبقى (أثرا)؛ أي عملا مقروءا وهو مقتنع بأنّه يتجدّد بتجدّد كل قراءة، ويفتح الغذامي بذلك المجال للنّقاد للإقبال على هذه القصيدة ودراستها، لأنّ دراسته هذه تبقى قراءة من القراءات، وتكتسب القصيدة من خلالها قيمتها الجماليّة والفنيّة.

يُشكل الجهاز الإجرائي السيميائي الذي اتبعه عبد الله الغذامي في تحليل قصيدة (إرادة الحياة) للشّابي فسيفساء نقدية، وخليط من المناهج تضرب بأطنابها في التّراث تارة، وتنهل

---

[1] ينظر، عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص44.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

من حاضر النظرية السيميائية تارة أخري، فكان هذا المنهج بالنسبة له مفتاحا لخرائط النصوص الأدبية الذي بفضلها يمكن تحديد تضاريسها، لأنّ مشروعه السيميائي - كما يزعم- يتوزع بين الإطار المرجعي، والإجراء المنهجي، والمنظومة المصطلحة، والإطار التطبيقي.

وكان لزاما علينا أن نوجز أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذه الدّراسة، والمتمثلة في قضية المنهج الذي اتبعه النّاقد الغذامي في تحليله لقصيدة (إرادة الحياة) للشّابي، فيختار بعض آليات النظرية السيميولوجيّة لمقاربته، حيث ألفيناه يُصرح في العنوان بالمنهج المتبع في دراسته بقوله: « قراءة سيميرلوجيّة لقصيدة (إرادة الحياة) للشّابي»[1]، أمّا في الجانب التّطبيقي لم يستعمل الغذامي هذا المنهج وحده، ونلاحظ تظافرا بين مناهج أخرى كالأسلوبيّة، والبنيويّة، والتفكيكيّة (التشريحيّة).

وقد اختار الغذامي النص الشّعري للشّابي دون أن يُدرج أسباب وقوع اختياره له، وربما يعود السبب إلى أنّ الشّعر العربي القديم قائم على الإيقاع، وهذه السمة طغت عند جملة من الشعراء الحداثيين، ومنهم الشّابي في قصيدة (إرادة الحياة)، ولم يعتمد الغذامي على التقطيع الكلاسيكي المعتاد في الدّراسات القديمة أو التسلسل المنطقي، وإنّما يأتي بالبيت الأوّل ثم يليه بالبيت الأخير بحكم التصارع الجامع بينهما، ولم يحلّل العنوان (إرادة الحياة) سيميائيا، وركز على رصد الأفعال والرموز على مدار القصيدة، وهذا يعود إلى ما تتطلبه الدّراسة .

[1] عبد الله الغذامي، تشريح النص، ص17.

وقد توافقت آليات التحليل في بعض النقاط خاصة مع الجانب النّظري الذي أورده سالفا، وتمثلت نقاط التوافق فيما يلي:

- يكتسب النص قيمته من خلال الأثر الذي تتركه الإشارات في نفس المتلقي خاصة في عنصر المد والجزر.

- تحرير النص من قيد المبدع وقيد المتلقي؛ أي تحريره من القيود المفروضة عليه.

- تغليب القطب الصّوتي للإشارة يعطي للشّعر حقّه في تحقيق ذاته، إلاّ أنّ الغذامي وقع في مزالق عدّة، حيث زعم أنّه يحرر النص من قيوده، إلاّ أنّه يربط النص الشّعري(إرادة الحياة) بمؤلفها مرتين على مدار الدّراسة، وفي بعض الأحيان يدرج تفسيرات سياقية تحيط بملابسات الشاعر أبي القاسم الشّابي، ومحاولة تفسيره لبعض الإشارات الواردة في القصيدة، كما لم نلاحظ عليه إصدار أحكام معيارية.

ويظهر الغذامي في الحالة الدّراسة سباقًا في اختيار المنهج قبل النص الشّعري، وهذا ما أدى به لإخضاع النص للمنهج السيميائي، ممّا أوقعه في مزالق ومتاهات نقديّة كان على غنى عنها، وبذلك نجده تعرض لجملة من الانتقادات.

لقد تعرض مشروع عبد الله الغذامي النّقدي لجملة من الانتقادات، وتراوحت الآراء بين مؤيد ومعارض، وهذا ما أدى لتصنيف بعض الدّارسين لمشروعه حسب وجهة نظرهم الخاصة، ففريق يرى إنطلاقة الغذامي الأولى من النّقد الألسني وانتهى إلى النّقد الثقافي،

وفريق ثانٍ يبدأ من النّقد الثقافي وينتهي إليه، أمّا الفريق الثالث فيصنف نقد الغذامي نقدًا موضوعاتيًا.

وإذا فصلنا في الآراء النقديّة نذكر من المؤيدين للغذامي خاصة في مساره النّقدي السيميائي النّاقد بشير تاوريريت، حيث يقول:« وما يهمنا من الدّراسة الإجرائية التي تقدم بها الغذامي في القسم الثاني من كتابه(تشريح النص) قراءته السيميولوجية لقصيدة "إرادة الحياة" لأبي القاسم الشّابي...، ثم ينتقل للحديث عن القراءة السيميائيّة للنص الشعري، وعن دور المتلقي في العمليّة الإبداعيّة...»[1]، ويثبت هذا القول انفتاح الغذامي على النص الشّعري، وإعطاء أهمية للقارئ باعتباره المستقبل لهذا النص، وما يمارسه هذا النص من ضغط على المتلقي، من خلال الأثر الذي يتركه هو الذي يعطي للنص قيمته، ويفتح المجال أمام قراءات أخرى.

ويُشيد بشير تاوريريت بدراسة الغذامي السيميائيّة لقصيدة (إرادة الحياة) للشّابي، فقد اعتبر هذه القراءة خطوة هامة في مجال السيميائيات[2]. مبررا ذلك بتصريح النّقاد الغربيين أمثال غريماس، وجوليا كرستيفا، وتودوروف، بإمكانيّة زوال هذه النظرية في المستقبل، وبروز مناهج ونظريات أخرى تتوافق مع روح العصر، وكذلك نعلم أنّ طبيعة الإنسان متجددة لا تقف عند نقطة واحدة، وهذا ما انعكس فعلا على النّقاد العرب، وخاصة عبد الله

[1] بشير تاوريريت، الحقيقة الشعرية على ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص137.

[2] ينظر، المرجع نفسه، ص137-138.

الغذامي الذي اتهم بقصور هذه النظرية في مقارباته للنصوص الأدبيّة خاصة في مقاربته لنص (إرادة الحياة).

ويمكن القول إنّ عبد الله الغذامي قد أثار الكثير من الخلاف أكثر مقارنة بالاتفاق حول مشروعه، وقد انهالت عليه الأقلام النقديّة على الرغم من احتلاله لحظوة في مرحلته الأولى(1985-1999)[1]، ومن أهم المعارضين له من النّقاد نذكر: يوسف وغليسي، وإبراهيم محمود خليل، وعدنان حسين قاسم، ويوسف حامد جابر.

يُصرح النّاقد يوسف وغليسي بقوله: « وما يمكن أن نلاحظه على منهج الغذامي هو أنّه منهج تركيبي(بنيوي، سيميائي، تفكيكي) يفيد من تفكيكية دريدا حينا، وبارث أحيانًا، ولكنّه يُطعمها بروح نقديّة خاص.» [2]، ويقر النّاقد وغليسي أنّ الغذامي لم يعتمد النظرية السيميائيّة في تطبيقاته، وإنّما تعدى الأمر إلى الاستعانة بمناهج أخرى كالبنيويّة، والتفكيكيّة، والأسلوبيّة، حسب ما تقتضيه المدونة المدروسة، ويوسف وغليسي لا يغفل مجهود الغذامي الخاص، على الرغم من اطلاعه على أراء دريدا وبارث.

ولقد رد الغذامي على هذا الانتقاد بقوله: « وأنا شخصيا في كتابي (الخطيئة والتكفير)، اعتمدت على التشريحيّة، وهي مدرسة جاءت وأعقبت البنيويّة، ولكنّني في عملي أقوم بمزج

[1] ينظر، إبراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث(من المحاكاة إلى التفكيك)، ص221.
[2] بشير تاوريريت، رواج التفكيكية في التجربة العربية المعاصرة (عرض ونقد)، 15مارس2011، ص2.

مابين البنيويّة والسيميولوجيّة، والتشريحيّة مستعينا في ذلك بالمفهومات العربيّة الموجودة عند ابن جني، والجرجاني، والقرطاجني.»[1].

ويمكن القول أن نورد رأي آخر **لإبراهيم محمود خليل** موجه للنّاقد عبد الله الغذامي من خلال دراسته (إرادة الحياة) للشّابي، بقوله: « ... أي أنّ هذه التوترات بين الماضي والحاضر، وبين صعود الإيقاع الموسيقي وانكساره جعلت من "إرادة الحياة" نصًا مترعًا بالحركة. » [2]، يؤكد محمود خليل هنا أنّ القصيدة انبنت على ثنائية (الماضي والمستقبل)، وقد انعكست على الإيقاع، وتلك التصدعات في الإيقاع أضفى عليها نوعا من الحيويّة، والحركة.

كما ألفينا **عدنان حسين قاسم** يقول عن تجربة الغذامي في المجال السيميائي: « اقتفى النّاقد خطى النّقاد الأسلوبيين البنيويين في تناولهم لأزمان الأفعال، فلا نكاد نظفر بتحليل أسلوبي لقصيدة من القصائد دون أن يعرض المحلّل لذلك.»[3]، يسعى عدنان قاسم من قوله هذا أنّ الغذامي يتّبع خطى النّقاد الأسلوبيين البنيويين أمثال ميشال ريفاتير، خاصة في قضية أزمان الأفعال.

ويمكننا أن ندرج رأي **يوسف حامد جابر** في تقييمه لمجهود عبد الله الغذامي في كتابه(تشريح النص)، حيث يقول: « ... كما نلمح جوانب مضيئة لم تستوف حقها من

---

[1] بشير تاوريريت، رواج التفكيكية في التجربة العربية المعاصرة (عرض ونقد)، ص2.

[2] إبراهيم محمود خليل، النقد الأدبي الحديث(من المحاكاة إلى التفكيك)، ص225.

[3] عدنان حسن قاسم، الاتجاه الأسلوبي البنيوي(في نقد الشعر العربي)، الدار العربية للنشر والتوزيع، مصر، دط، 2001، ص 308-309.

البحث، وتصلح لأن تكون نقدا موضوعاتي، فثنائية(الحياة والموت)، تمثل التيمة المسيطرة في كتابه(تشريح النص)، وهي ثنائية تذكرنا بالخطيئة والتكفير.»[1]، ويكشف حامد جابر عن النّقائص التي لم يكملها في بحثه، ويمكن إيراده في جانب آخر من الدراسة وهو النّقد الموضوعاتي، وكذلك الثنائية (الحياة والموت) التي أدرجها في كتابه (الخطيئة والتكفير) هي السمة أو الموضوعة المسيطرة في كتابه (تشريح النص).

[1] يوسف حامد جابر، بنيوية عبد الله الغذامي (قراءة في بنيويتين)، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص298.

الخاتمة

تمكنّا من خلال بحثنا الموسوم بـــ: النظرية السيميائيّة وتجلياتها فـــي النّقــد العربي الحديث - تجربة عبد الله الغذامي النقديّة نموذجا- مــن الوصــول إلــى مجموعة من النتائج نوجزها فيما يلي:

- عرف القدماء بعض ملامح النظرية السيميائيّة في جانبها النّظري، لكنّها بقيــت مرتبطة بشكل كبير بمجالات مختلفة كالسحر، والشعوذة، والتنجيم، والكيميـــاء...، وإذا جئنا إلى جانبها الإجرائي لم نلمس آليات خاصة بها.

- التداخل الكبير بين أعمال نقادنا القدماء، وما ظهر عند الدّارســين الغــربيين، ونخص بالذكر: ابن سينا مع دي سوسير أثناء حديثهما على العلامة ، وأبي حامد الغزالي مع بيرس.

- تأثر النّقاد العرب القدماء بأفكار بعضهم البعض، حيث تداخلت أعمال كل مــن عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني.

- عدم تبني النّقاد العرب الحداثيين لجهوء أسلافهم راجع إلى قصور أعمالهم من الناحية الإجرائيّة، ممّا أدى بهم إلى الالتفات صوب النظريـــات الغربيّـــة عامـــة والنظرية السيميائيّة خاصة.

- لم يختلف مفهوم السيميائيّة في نسخته العربيّة عن المفهوم الغربي رغم بعــض المجهودات في هذا المجال.

- انفتاح النّقاد العرب الحداثيين على الفكر الغربي عن طريق الترجمة والتلمــذة على أيدي أساتذة غربيين، أدى بهم إلى النّهل من آرائهــم ونظريــاتهم خاصــة النظرية السيميائيّة، على الرغم من وجود إشارات لموروثنا النّقدي من قبل جملــة الدّارسين العرب الحداثيين.

- بعد استعارة النظرية السيميائيّة من بيئتها الأصل وإدخالها إلى البيئــة العربيّــة وقع العديد من النّقاد العرب الحداثيين في إشكالية أو أزمة مصطلحية ما زالت إلى يومنا هذا تُؤرق نقدنا الحديث وتهدّده.

- تمثّل المباحث المتّصلة بالنّظريّة السّيميائيّة دراسة بكــرا فــي بيئــة المغــرب العربي، إذا ما قورنت بالمشرق العربي، ويرجع سبب هذا التّفوّق لإتقان نقّاد البيئة المغربيّة للّغة الفرنسيّة على عكس المشــارقة الــذّين اســتعملوا لغــة وســيطة كالانجليزيّة لترجمة بعض المصطلحات والمفاهيم المتعلّقة بالسّيميائيّة.

- استلهم النّاقد عبد الله الغذامي أفكاره النقديّة من عدة مرجعيات عربيّة برجوعه للموروث العربي، وأمهات الكتب والمعاجم ...، ومرجعيات غربيّة حيــث بــدى متأثرًا بأفكار دي سوسير خاصة في المجال النّظري، وكذا رولان بارث.

- كان استقبال الغذامي للنظرية السيميائيّة كغيره من النّقاد العرب الحداثيين عــن طريق الترجمة، حيث آثر اتباع نظيره النّاقد صلاح فضل في جهازه المصطلحي.

- لم يتمثل عبد الله الغذامي كل آليات النظرية السيميائيّة المعروفة، وهذا مــاظهر جليا في مقاربته السيميائيّة لقصيدة إرادة الحياة للشابي، حيث استعمل منهجًا تلفيقيًا أطلق عليه النّقد الألسني، كما استعمل بعض آليات السيميائيّة كإيراده لمصطلحات يفسر بها الدّلالات الواردة في القصيدة، وفي أغلب الأحيان كان يســتعير منــاهج أخرى كالبنيويّة، والتشريحيّة، والأسلوبيّة، وغالبًا ما حاول تفسير ظواهر أسلوبيّة، وإعطائها أبعادًا سيميولوجيّة، وهكذا ظهر النّاقد مقتنعا بقصور المنهج الواحد فــي مقاربة النص الشّعري. وقد كيّف هذا النّاقد آليّات هذه النّظريّة وفق رؤيته الخاصة محاولا تأسيس وعي نقدي عربي جديد، لكن محاولاته لم تتجاوز حدود التّنظيــر، ويعود قصورها لعدم احترامه خصوصيّة النص العربي.

- لا وجود لمنهج أو نظريّة ثابتة، وإنّما يتغيّر المنهج حسب الزّمن وأفكار النّقاد، وكذا مرجعيّاتهم، وسعيهم لمواكبة روح العصر، فإخضاع النّص لمنهج واحد هــو تعسّف يُرتكب في حقّه، فهل يا ترى تظهر نظريّة عربيّة في المستقبل تعبّر عــن أفكار العرب وتطلّعاتهم، وتحترم حقّا خصوصيّة النص العربي؟.

قائمة المصادر والمراجع

* **القرآن الكريم**

1- إبراهيم محمود خليل، النّقد الأدبي الحديث(من المحاكاة إلى التّفكيك)، دار المسيرة، عمّان، ط1، 2003.

2- أحمد عزوز، المدارس اللّسانية (أعلامها ومبادئها ومناهج تحليلها للأداء التّواصلي)، دار أديب للنّشر والتّوزيع، الجزائر، دط، دت.

3- آراء عابد الجرماني، اتّجاهات النّقد السّيميائي للرّواية العربيّة، دار الأمان، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، دط، 2005.

4- بشير تاوريريت، الحقيقة الشعريّة على ضوء المناهج النّقديّة المعاصرة(دراسة في الأُول والمفاهيم)، دار عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1،1431- 2010.

5- أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فنّ المنطق، دار الهلال، مصر، دط، 1929.

6- أبو الحسن حازم القرطاجنّي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق: محمّد الحبيب ابن خوجة، دار الكتب الشّرقيّة، تونس، دط، 1966.

7- حنّون مبارك، دروس في السّيميائيّات، دار توبقال، الرّباط، دط، 2000.

8- سعيد بن كراد، السّيميائيّات(مفاهيمها وتطبيقاتها)، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، سوريا، ط3، 2012.

9- ابن سينا، الشّفاء (طبيعيّات في علم النّفس)، دار المعرفة، دط، دت.

10-صلاح فضل، شفرات النّص(دراسة سيميولوجيّة في شعريّة القصّ والقصيد)، عين للدّراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، مصر، ط2، 1995.

11- صلاح فضل مناهج النّقد المعاصر، إفريقيا الشّرق، المغرب، ط2، 2013.

12-صلاح فضل، نظريّة البنائيّة في النّقد الأدبي، دار الشّروق، القاهرة، ط1،1419-1998.

13- أبو عبّاس محمّد بن يزيد(المبرّد)، الكامل، تحقيق: مبارك زكي، دار المعارف، القاهرة، ج3، دط، 1936.

14-عبد الجليل منقور، علم الدّلالة(أصوله ومباحثه في التّراث العربي)، من منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، دط، 2001.

15-عبد الرّحمن ابن خلدون، المقدّمة، تحقيق: حامد أحمد الطّاهر، دار فجر للتّراث الحرّية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط2، 1431- 2010.

16-عبد العزيز السّمري، اتّجاهات النّقد الأدبي العربي(في القرن العشرين)، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، ط1، 1432- 2011.

17-عبد القادر فيدوح، دلائليّة النّص الأدبي، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، دط، 1993.

18-عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمود محمّد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، دط، دت.

19-عبد الله الغذامي، تشريح النّص، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء/ بيروت، ط2، 2006.

20-عبد الله الغذامي، ثقافة الأسئلة (مقالات في النّقد والنّظريّة)، دار سعاد الصّباح، الكويت، ط2، 1993.

21-عبد الله الغذامي، الخطيئة والتّكفير(من البنيويّة إلى التّشريحيّة نظريّة وتطبيق)،المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء/ بيروت، ط6، 2006.

22-عبد الملك مرتاض، التّحليل السّيميائي للخطاب الشّعري، منشورات اتّحاد الكّتّاب العرب، دمشق، دط، 2005.

23-عبد الملك مرتاض، السّمة والسّيميائيّة، مجلّة الحداثة، ع2، 1993.

24-عبد الملك مرتاض، نظريّة النّص الأدبي، دار هومة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الجزائر، ط2، 2010.

25-أبو عثمان الجاحظ، البيان والتّبيين، تحقيق: ناصر محمّدي محمّد جاد، شركة القدس للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 2010.

26-عدنان حسن قاسم، الاتّجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشّعر العربي، الدار العربيّة للنّشر، مصر، دط، 2001.

27-غريماس وكورتيس، النّظريّة السّيميائيّة مسار التّوليد الدّلالي، تر: عبد الحميد بورايو، دار التّنوير، الجزائر، ط1، 2013.

28-فرديناند دي سوسير، محاضرات في الألسنيّة العامّة، تعريب: صالح القرمادي وآخرون، الدار العربيّة للكتاب، دط، 1985.

29-فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1431، 2010.

30- محمّد عزّام، تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقديّة الحداثيّة (دراسة في نقد النّقد)، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، دط، 2003.

31-محمّد مفتاح، تحليل الخطاب الشّعري(استراتيجيّة التّناص)، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء/ بيروت، ط4، 2005.

32-محمّد مكّاكي، التّجربة النّقديّة الجزائريّة المعاصرة، دار جليس الزّمان للنّشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2014.

33-مجمّع اللّغة العربيّة، معجم الوسيط، دار الدّعوة، جمهوريّة مصر العربيّة، ج1، دط، دت.

34-ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للنّشر، بيروت، ط1، 1410- 1990.

35-مولاي علي بوخاتم، مصطلحات النّقد السّيمياءوي،(الإشكاليّة والأصول والإمتداد)، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، دط، 2005.

36-ميجان الرّويلي وسعد البازعي، دليل النّاقد الأدبي، دار المركز الثّقافي العربي، المغرب، ط5، 2007.

37-نصر حامد أبو زيد، إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل، المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط2012،2.

38-أبي النّصر الفارابي، إحصاء العلوم، تقديم وتبويب: علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال، لبنان، ط1، 1996.

39-نورالدّين دريم، آليّات اصطناع المصطلح عند عبد الملك مرتاض، مجلّة اللّغة والإتّصال، جامعة وهران، الجزائر،ع16، جويلية 2014.

40-يوسف حامد جابر، بنيويّة عبد الله الغذامي(قراءة في بنيويّتين)، مجلّة عالم الفكر، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، دط، دت.

41-يوسف وغليسي، النّقد الجزائري المعاصر(من اللاّنسونيّة إلى الألسنيّة)، إصدارات رابطة إبداع الثّقافة، الجزائر، دط، 2002.

42-يوسف وغليسي، مناهج النّقد الأدبي، جسور للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ط3، 1431-2011.

الرسائل الجامعية

1-أحمد أمين بوضياف، إستراتيجية البناء العاملي وديناميكيّته في الخطاب الرّوائي (مدينة الرّياح لموسى ولد بنّو نموذجا)، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2006- 2007.

2-وردة مدّاح، التيّارات النّقديّة الجديدة عند عبد الله الغذامي (مذكرة مقدّمة لنيل درجة ماجستير في الأدب العربي)، جامعة العقيد لخضر، باتنة، 2010-2011.

فهرس الموضوعات

ملخص:

شهدت الساحة النقديّة العربيّة إقبالا واسعا على النظريات الغربيّة، بما فيها النظرية السيميائيّة التي دخلت إلى الوطن العربي عن طريق التّرجمة، والتّلمذة على يد أساتذة غربيين، وقد برز جملة من النّقاد العرب في هذا المجال آثروا الغرب وهمشوا جهود أسلافهم، لأنّ أسلافهم عرفوا مجال السيمياء بكيفية مغايرة تتنافى مع النظريّة السيميائيّة الغربيّة، ومن هؤلاء نذكر النّاقد عبد الله الغذامي الذي اقتنع بأنّ النظريّة الواحدة قاصرة على مقاربة النصوص الأدبيّة، وتحتاج لنظريات أخرى تكمل الدّراسة النقديّة للنصوص الأدبيّة.

Résumé:

Le terrain critique arabe a connu une prospérité croissante vers les théories d’ouests , notamment la théories sémiotique qui a déjà entrer a la nation arabe a cause de traduction et l’approntissage a des mains des proffesseurs d’ouests, et il prévus un ensemble des critique arabe dans ce dimaine qui ont suivi l’ouest et mise a coté les efforts de nos ancetres parce qu’ils avait ce domaine sémiotique avec un autre façon qui est incompatible avec la théories sémiotique d’ouest, et parmi ces critique on trouve abd allah alghadami qui a procuce que la seul théories est impuissante d’approcher les textes litteraire arabes donc, elle besoin d’autres théories pour continuer l’ étude critique des textes litteraire.